

Philosophische Bibliothek

Band 105

Jesuit-Krauss-McCormick Library

B84 .V7 v.1

Vorländer, Karl

MAIN

Geschichte der philosophie



3 9967 00253 5339

Geschichte

ophie

von

Dr. Karl Vorländer.

I. Band.

Philosophie des Altertums

und des

Mittelalters.



Leipzig,

Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.

1903.

B 84

ACCESSION NUMBER

SHELF NUMBER

29087

~~C 100720~~

V 7

VI

The Virginia Library

McCormick

Theological Seminary

of the

Presbyterian Church, Chicago.

From the

Fund.

RECEIVED

100-100-100

Philosophische Bibliothek
Band 105.

Geschichte der Philosophie

von

Dr. Karl Vorländer.

I. Band.

Philosophie des Altertums
und des
Mittelalters.



Leipzig,

Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.

1903.

Philosophische Bibliothek
Band 100

Geschichte der Philosophie

Im ersten Theile

Philosophie der Antike

26112

VERLAG
VON
J. C. NEUBAUER
IN HEIDELBERG

1584
V7
v. I

Vorwort.

Es mangelt heute keineswegs an philosophiehistorischen Werken; wer daher mit einer neuen Geschichte der Philosophie auf den Plan tritt, muß einen besonderen Grund dafür haben. Das vorliegende Buch glaubt nun in der That einem vorhandenen Bedürfnis entgegenzukommen; es will die Lücke ausfüllen, die gegenwärtig zwischen den großen Werken von *Ueberweg-Heinze*, *J. E. Erdmann*, *Eduard Zeller*, *Kuno Fischer* auf der einen, den kleineren Compendien und Abrissen von *Schwegler*, *Kirchner* e tutti quanti auf der anderen Seite klafft. Gerade der vielgebrauchte *Schwegler*, der seinerzeit eine respektable Leistung darstellte und seine praktische Brauchbarkeit durch die zahlreichen, ihm zu Teil gewordenen Auflagen bewiesen hat, ist heute, 45 Jahre nach dem Tode seines Verfassers, gänzlich veraltet: woran auch die verhältnismäßig geringfügigen Ergänzungen *Sterns* wenig geändert haben. Er, der von den Fachmännern nur mit einem gewissen verächtlichen Lächeln genannt zu werden pflegt, sollte allmählich aus dem Bücherfach unserer Studenten und sonstigen Liebhaber der Philosophie verschwinden. Ein Werk von mittlerem Umfange wie das unsere, welches die ganze Geschichte der Philosophie zusammenfassend darstellte, existiert unseres Wissens bisher noch nicht. Denn die verdienstlichen Grundrisse von *E. Zeller* und *R. Falckenberg*

schildern nur einzelne Teile der philosophischen Gesamtentwicklung, die vortreffliche *Geschichte der Philosophie* von Windelband aber ist kein Lehrbuch im gewöhnlichen Sinne des Wortes, sondern eine Geschichte der philosophischen Probleme und Begriffe.

Als ich vor nahezu fünf Jahren dies Buch begann, war freilich ein beträchtlich kleinerer Umfang beabsichtigt, aus den damals geplanten 400 Seiten ist ungefähr das Doppelte geworden. Aber je mehr ich in der Arbeit vordrang, desto weniger genügte mir eine bloß summarische Behandlung des Stoffes. Die griechische Philosophie, die bereits sämtliche philosophischen Grundbegriffe und Probleme, nur in vereinfachter Gestalt, behandelt und daher für den Anfänger stets die beste Einleitung in die Philosophie bilden wird, durfte nicht knapper, als geschehen, behandelt werden. Aber auch die Philosophie des Mittelalters, die ich anfangs, wie es ja auch die meisten nichtkatholischen Universitätslehrer in ihren Vorlesungen tun, ganz zu übergehen vorhatte, enthält so viele interessante philosophische Gedanken, daß ich auch ihr einen kürzeren Abschnitt meines Buches (80 Seiten) gewidmet habe. Weshalb ich endlich auch die Philosophie der Gegenwart (1840—1900) einer eingehenderen Darstellung unterziehen zu müssen glaubte, ist Bd. II, Seite 403 des näheren auseinandergesetzt.

Da ich mir als Leser vor allem Studierende und solche Gebildete denke, die sich einem ernsteren Studium der Philosophie widmen wollen, war ich bestrebt, eine wenn auch nicht leichte, so doch klare, jedem Gebildeten verständliche Sprache zu gebrauchen. Hie und da mag sie freilich, da ich das Buch nicht noch stärker — über zwei Bände hinaus — anschwellen lassen wollte, etwas zu knapp und ge-

drängt erscheinen. Daß ich meinen zahlreichen Vorgängern auf dem Gebiete der Geschichtschreibung der Philosophie, wie auch allen den Einzelforschungen und Einzeldarstellungen, die ich am Eingang der betreffenden §§ citiert habe, vieles verdanke, brauche ich kaum erst zu versichern. Dennoch trägt mein Buch, denke ich, seine eigene Färbung. Zwar habe ich — schon um des didaktischen Zweckes willen, den es in erster Linie verfolgt — möglichste Objektivität erstrebt und diese hinsichtlich der Darstellung der Tatsachen hoffentlich auch annähernd erreicht. Es war mir darum zu tun, ein Buch zu liefern, das durchaus wissenschaftlichen Charakter trüge. Allein eine vollkommene Voraussetzungslosigkeit ist von dem Historiker, und erst recht von dem der Philosophie, nicht zu erreichen, auch nicht einmal zu wünschen; denn sie würde zu schwächerer Farblosigkeit, gänzliche Enthaltung vom eigenen (wenn auch nur immanenten) Urteil zur Urteilslosigkeit führen. Daß überall die neuesten gelehrten Forschungen nach Möglichkeit berücksichtigt sind, werden die Fachleute, so hoffe ich, anerkennen.

Mit den Literaturangaben meine ich das richtige Maß innegehalten zu haben. Die chronologische Tabelle der Hauptwerke der neueren Philosophie am Schlusse des zweiten Bandes wird hoffentlich den Beifall der Leser finden; ebenso die Spaltung des Registers in ein Verzeichnis 1. der Philosophen, 2. der Literatoren. Zu den letzteren sind alle, zu den ersteren mit Absicht nur die wichtigsten Belegstellen angeführt. Einem Wunsche des Verlags entsprechend, hat die am 1. Januar 1903 in allen Ländern deutscher Zunge zur Einführung gelangende neue deutsche Rechtschreibung bereits Anwendung gefunden.

Schließlich bleibt mir noch die angenehme Pflicht, meinen Freunden, den Herren Professor *P. Natorp* in Marburg und Professor *F. Staudinger* in Darmstadt für manchen freundlichen Rat, sowie dem letzteren und den Herren Dr. *O. A. Ellissen* in Einbeck und Dr. *W. Jesinghaus* hier für ihre bereitwillige Hilfe bei der Korrektur und Herrn Verlagsbuchhändler *Joh. Friedr. Dürr* für sein stetes, liebenswürdiges Eingehen auf meine Wünsche meinen aufrichtigsten Dank auszusprechen.

Solingen, im August 1902.

Karl Vorländer.

Inhalt des ersten Bandes.

	Seite.
Einleitung	3—14

1. Philosophie. Ihr Name und Begriff S. 3. — 2. Geschichte der Philosophie. Methode, Quellen und Hilfsmittel. Einteilung des Stoffes S. 5. — 3. Verhältnis der orientalischen Völker zur Philosophie S. 9. — 4. Selbständigkeit der griechischen Philosophie. Quellen und Hilfsmittel zu ihrer Geschichte S. 12.

Die Philosophie des Altertums.

S. 15—201.

§ 1. Ursprung der griechischen Philosophie	17
--	----

Erste, vorzugsweise kosmologische Periode der griechischen Philosophie.

S. 20—58.

Kap. I. Anfänge der Reflexion über den Kosmos.

§ 2. Die milesische Philosophie. Der Urstoff	20
§ 3. Die pythagoreische Zahlenlehre	24

Kap. II. Anfänge der Reflexion über das Denken vom Kosmos. Sein und Werden.

§ 4. Xenophanes	31
§ 5. Heraklit	33
§ 6. Die Eleaten (Parmenides, Zeno, Melissus)	38

Kap. III. Die jüngeren Naturphilosophen.

§ 7. Empedokles	43
§ 8. Anaxagoras und die Ausläufer der Naturphilosophie	46

Kap. IV.

§ 9. Demokrit	50
-------------------------	----

Zweite, vorherrschend anthropologische Periode der griechischen Philosophie.

S. 58—84.

Kap. V. Die sophistische Aufklärung.

§ 10. Entstehung und Grundzüge der Sophistik	58
§ 11. Ältere Sophisten: Protagoras, Gorgias	62
§ 12. Jüngere Sophisten: Prodikos, Hippias; politische Theorien, Eristik	65

Kap. VI. Sokrates.

Seite.

- § 13. Sokrates' Persönlichkeit. Die Quellen 68
 §§ 14. Die sokratische Methode der Begriffsbestimmung 70
 § 15. Die sokratische Ethik 72

Kap. VII. Die sokratischen Schulen.

- § 16. Aristipp und die Cyrenaiker 76
 §§ 17. Antisthenes und die Cyniker 80
 § 18. Euklid und die Megariker 82

**Dritte, systematische Periode oder
 die klassische Philosophie der Griechen:**

Plato und Aristoteles.

S. 85—145.

Kap. VIII. Plato.

- § 19. Platos Leben 85
 §§ 20. Die platonischen Schriften 87
 § 21. Platos Begründung des Idealismus: a) Charakter
 und Bedeutung der Idee im allgemeinen 92
 § 22. Dasselbe: b) Verhältnis der Ideen zu der Sinnen-
 welt. Erkenntnistheoretische Bedeutung der
 Mathematik 97
 §§ 23. Die platonische Naturphilosophie und Psychologie 103
 §§ 24. Platos Begründung der Ethik 105
 §§ 25. Das platonische Staatsideal 111
 § 26. Platos Schule oder die ältere Akademie 116

Kap. IX. Aristoteles.

- § 27. Aristoteles' Leben und Schriften 118
 §§ 28. Verhältnis zu Plato. Einteilung des Systems 122
 § 29. Die Begründung der formalen Logik 124
 § 30. Die Metaphysik oder „erste“ Philosophie des
 Aristoteles 127
 §§ 31. Natur- und Seelenlehre 133
 §§ 32. Die aristotelische Ethik 137
 §§ 33. Staats- und Kunstlehre 140
 § 34. Die Peripatetiker 143

**Vierte, hellenistisch-römische Periode oder
 nachklassische Philosophie.**

S. 146—201.

- § 35. Allgemeine Charakteristik der Epoche 146

A. Hellenistische Periode.

S. 149—166.

Kap. X. Die Stoiker.

- § 36. Die Hauptvertreter der älteren Stoa 149
 §§ 37. Die Logik und Physik der Stoiker 151
 § 38. Die stoische Ethik 154

Kap. XI. Die Epikureer.

Seite.

- § 39. Epikur und seine Schule 157
 § 40. Sensualistische Erkenntnislehre und atomistische Naturlehre 158
 § 41. Epikurs Ethik des Egoismus 161

Kap. XII. Die Skeptiker.

- § 42. Einleitendes. Ältere Skepsis (Pyrrho, Timon) . . 163
 § 43. Die Skepsis der mittleren und neueren Akademie 165

**B. Die Philosophie auf dem Boden des
römischen Weltreichs.**
S. 167—201.

Kap. XIII. Die Philosophie bei den Römern.

- § 44. Verpflanzung der griechischen Philosophie nach Rom.
Die mittlere Stoa 167
 § 45. Lukrez — Eklektizismus (Cicero u. a.). — Die
jüngere Skepsis und ihre Ausläufer 170
 § 46. Die Stoa der Kaiserzeit. Religiöse Färbung der
Ethik 176

Kap. XIV. Vorläufer des Neuplatonismus.

- § 47. Neupythagoreer und pythagorisierende Platoniker 183
 § 48. Jüdisch-alexandrinische Theosophie 186

Kap. XV. Die Neuplatoniker.

- § 49. Plotin und seine Schule 191
 § 50. Die syrische und athenische Schule. Letzte Aus-
läufer der antiken Philosophie 197

Die Philosophie des Mittelalters.

S. 203—284.

- § 51. Einleitendes. Literatur 205

**Erster Abschnitt: Die Philosophie der
Kirchenväter (Patristik).**

S. 207—232.

Kap. I. Ältere Patristik (bis 325 n. Chr.).

- § 52. Urchristentum und Philosophie. — Gnostizismus 207
 § 53. Die Apologeten 214
 § 54. Die Religionsphilosophie der Alexandriner (Clemens,
Origenes) 219

**Kap. II. Jüngere Patristik (325 n. Chr. bis in
das 8. Jahrhundert).**

- § 55. Allgemeines. Jüngere Origenisten 223
 § 56. Augustin 225
 § 57. Ausgang der Patristik 229

Zweiter Abschnitt: Die Scholastik.

S. 233—284.

Seite.

§ 58.	Einleitendes	233
-------	------------------------	-----

Kap. III. Anfänge der Scholastik.

§ 59.	Johannes Eriugena (9. Jh.) — Gerbert (10. Jh.) — Berengar von Tours (11. Jh.)	234
§ 60.	Der Universalienstreit: Nominalismus und Realismus	238
§ 61.	Peter Abälard	241
§ 62.	Ausläufer der Frühscholastik (12. Jh.)	244

Kap. IV. Die Glanzzeit der Scholastik.

§ 63.	Vorläufer: Arabische und jüdische Philosophen .	249
§ 64.	Bekanntwerden des gesamten Aristoteles. Die Fran- ziskaner Alexander von Hales und Bonaventura	256
§ 65.	Verschmelzung von Aristotelismus und Kirchen- lehre: Die Dominikaner Albertus Magnus und Thomas von Aquino (Primat des Intellekts) . .	258
§ 66.	Die Opposition der Franziskaner: Duns Scotus (Primat des Willens)	264

**Kap. V. Ausgang der Scholastik. Blüte der
deutschen Mystik.**

§ 67.	Neue Tendenzen: Roger Bacon, Raymundus Lullus	269
§ 68.	Erneuerung des Nominalismus im 14. und 15. Jahr- hundert: Wilhelm von Occam und seine Nach- folger	273
§ 69.	Die deutsche Mystik (Eckhart)	278

Register	285—292
A. Philosophen 285. B. Literatoren 289.	

Erster Teil:

Philosophie des Altertums

und

des Mittelalters.

Einleitung.

1. Philosophie. Ihr Name und Begriff.

Was Philosophie ist, kann man nur durch eigenes Philosophieren und im Laufe desselben lernen. Wir vermeiden es daher absichtlich, uns gleich zu Anfang dieser Philosophiegeschichte in tiefergehende Auseinandersetzungen über Begriff und Wesen der Philosophie einzulassen, sondern beschränken uns darauf, eine gedrängte Skizze ihrer Namensgeschichte zu geben, um daran einige kurze Bemerkungen über unsere eigene Auffassung zu schließen.

Der Ausdruck φιλοσοφῆν wird zuerst von Herodot (I, 30) gebraucht und zwar in seinem ursprünglichen Wortsinne der Liebe zur Weisheit, des Bildungsstrebens; ähnlich in der Grabrede des Perikles (Thukyd. II, 40). Neben dieser allgemeineren erhält das Wort seine engere Bedeutung als Terminus technicus für die Wissenschaft „vom Seienden“ erst bei den Sokratikern,¹⁾ insbesondere Plato und Aristoteles. Es bezeichnet bei diesen Klassikern der antiken Philosophie fast genau das, was wir heute unter „Wissenschaft“ verstehen, und wird deshalb auch in der Mehrzahl (φιλοσοφίαι) gebraucht. Aristoteles speziell unterscheidet bestimmter seine „erste“ Philosophie, welche die ersten Gründe und Prinzipien alles Seienden erforscht, von den übrigen Philosophien oder Wissenschaftszweigen, wie von den vorhergegangenen Denkrichtungen, die ebenfalls φιλοσοφίαι heißen. Entsprechend der unten zu schildernden weiteren Entwicklung der Philosophie selbst fällt dann ihr Begriff bei den nacharistotelischen Schulen der Stoiker und Epikureer wesentlich mit dem Streben nach vernunftgemäßer Glückseligkeit zusammen, die „Weisheitsliebe“ wird zur Lebenskunst, während die Einzelwissenschaften, allmählich erstarkt, unter besonderen Namen sich von der gemeinsamen Stammutter loszulösen beginnen. In ihrer letzten Periode endlich tritt

¹⁾ Die Notiz des Cicero (Tuscul. V, 3) und Späterer, daß bereits Pythagoras das Wort in diesem Sinne gebraucht habe, stützt sich auf das unzuverlässige Zeugnis des Heraklides Pontikus.

die antike Philosophie zugleich in engste Verbindung mit der religiösen Spekulation.

Die Begriffsbestimmungen des späteren Altertums erleiden zwar im christlichen Mittelalter keine wesentliche Veränderung, aber die Philosophie ist nunmehr zur dienenden Magd der Theologie geworden, deren von vornherein feststehende Dogmen sie zu rechtfertigen, zu begründen, im besten Falle weiter auszugestalten hat. Mit dem Wiedererwachen der Wissenschaften im Zeitalter der Renaissance wirft die Philosophie das kirchliche Joch ab, betrachtet als ihre einzige Quelle das „natürliche Licht“ der menschlichen Vernunft und wird wieder zu dem, was sie im klassischen Altertum gewesen war, zu einer auf vernunftmäßiger Begründung ruhenden Welterkenntnis und Lebensanschauung, im Gegensatz zum kirchlichen Dogma zur „Weltweisheit,“ wie man im 18. Jahrhundert zu sagen pflegte. Ihr Wissenschaftscharakter tritt bei den verschiedenen Systemen in verschieden starkem Grade hervor, am entschiedensten bei Kant.

Da wir diese Systeme erst kennen lernen wollen, sehen wir hier von weiteren historischen Ausführungen ab. Wie aus der vorangegangenen Skizze klar geworden sein wird, ist „Philosophie“ schon im Altertum in einem engeren und in einem weiteren Sinne — Kant würde sagen: nach ihrem Schulbegriff und nach ihrem Weltbegriff¹⁾ — gebraucht worden. Dem schließt auch die folgende Begriffsbestimmung sich an. Philosophie im engeren Sinne, genauer Philosophie als Wissenschaft, sucht die Vereinheitlichung der Erkenntnis, welche die Einzelwissenschaften auf ihren Teilgebieten erstreben, auf dem gesamten Gebiet menschlichen Erkennens zu erreichen, indem sie dessen Grundsätze und Grundbegriffe festzustellen und in systematischen Zusammenhang miteinander zu bringen sucht. Am kürzesten könnte man deshalb Philosophie in diesem Sinne vielleicht als das Einheitsstreben der menschlichen Vernunft auf dem Gebiete der Erkenntnis bezeichnen. Alle Wissenschaften haben das Bestreben, ihre letzten Grundlagen philosophisch nachzuweisen. Man unterscheidet nicht bloß die eigentlichen philosophischen Disciplinen der

¹⁾ Vgl. überhaupt den Artikel „Philosophie“ in dem Sachregister zu meiner Ausgabe von Kants Kritik der reinen Vernunft (Otto Hendel, Halle) S. 811.

Logik (Erkenntnistheorie), Psychologie, Ethik und Ästhetik, man redet auch von einer Rechts-, Geschichts-, Natur-, Sprach-, Religions-, Sozialphilosophie, ja sogar von einer Philosophie der Mathematik und der Technik.

Neben dieser Philosophie im engeren, erkenntnis-kritischen Sinne, welche die Einzelwissenschaften oder Kulturgüter (wie Moral, Religion, Kunst, soziales Leben) zum Gegenstande ihres erkenntniskritischen Verfahrens macht, steht nun aber noch die Philosophie „nach ihrem Weltbegriffe“, die auf Grund der gewonnenen wissenschaftlichen Erkenntnis ein geschlossenes Weltbild zu entwerfen sucht und mit dem Anspruch einer Weltanschauung auftritt. Sie unterscheidet sich von der mit dem gleichen Anspruche auftretenden künstlerischen oder religiösen Weltanschauung durch ihre Gebundenheit an das vernunftmäßige Denken. In diesem allgemeineren Sinne, den eine Geschichte der Philosophie nicht übersehen darf, weil das philosophische Denken tatsächlich in zahlreichen Fällen diesen Weg eingeschlagen hat, würde Philosophie etwa zu identifizieren sein mit: vernunftgemäßer Weltbetrachtung.

2. Die Geschichte der Philosophie.

Ihre Methode, Quellen und Hilfsmittel.

Einteilung des Stoffes.

Erstes Erfordernis aller Geschichtsschreibung ist gewissenhafte Erforschung der Tatsachen nach den Grundsätzen kritisch-historischer Methode, die hier als bekannt vorausgesetzt werden dürfen. Sind die Tatsachen auf solche Weise sorgfältig ermittelt, so handelt es sich um ihre Verbindung zu einem Ganzen geschichtlicher Darstellung. Eine gewisse Subjektivität ist hierbei unvermeidlich; ohne sie würde ein farb- und blutloses Machwerk entstehen. Insbesondere muss der Verfasser einer Philosophiegeschichte, gerade so wie der Autor einer Geschichte der Mathematik oder der Naturwissenschaften Mathematiker oder Naturforscher sein muß, selbst bis zu einem gewissen Grade Philosoph sein, d. i. zu philosophieren verstehen, denn er hat nicht, wie man es bis vor beinahe 100 Jahren verstand, eine philologische Litterargeschichte oder eine anekdotenhafte Sammlung merkwürdiger Meinungen zu geben. Wie die Behandlung, so ist auch die Abgrenzung des Stoffes nicht leicht. Das Verhältnis zur Kulturgeschichte,

die Entwicklung und die Probleme der positiven Wissenschaften erfordern Berücksichtigung — der unser kurzer Abriß selbstverständlich nur höchst unvollkommen gerecht werden kann —, ferner neben dem systematischen der individuelle (biographische) Faktor.

Die zuverlässigsten Quellen für die Feststellung des Tatsächlichen sind natürlich in erster Linie die Werke der Philosophen selbst. Für die Neuzeit, seit der Erfindung der Buchdruckerkunst, fließen diese Quellen reichlich genug. Neuere und neueste Entdeckungen und Veröffentlichungen einzelner Schriften und namentlich brieflicher Äußerungen haben zwar manche wertvolle Ergänzungen und Modifikationen im einzelnen, aber im Verhältnis zur Gesamtmasse des bereits Bekannten doch nicht allzuviel Neues von grundstürzender Bedeutung gebracht. Auch über die christliche Scholastik des Mittelalters sind wir durch die zum größten Teile noch erhaltenen Originalwerke ziemlich zuverlässig unterrichtet. Am ungünstigsten steht es in dieser Beziehung mit der Philosophie des Altertums. Aus ihrer ältesten (der vorsokratischen) Periode sind uns leider nur zufällig erhaltene Bruchstücke aufbewahrt, aus der nacharistotelischen Philosophie der Griechen nicht viel mehr. Um so erfreulicher ist die Tatsache, daß wenigstens die Werke ihrer Klassiker, Plato und Aristoteles, nahezu vollständig auf uns gekommen sind, aus der späteren Zeit die Schriften Ciceros, Senekas, Plutarchs, der wichtigsten Neuplatoniker und Kirchenväter. Für die fehlenden Partien besitzen wir wenigstens eine Art sekundärer Quellen in den, freilich meist erst aus nachchristlicher Zeit stammenden, litterarhistorischen Berichten, über die noch einiges unten in der Einleitung zur Geschichte der alten Philosophie gesagt werden soll.

Die einzige Sammlung von Hauptwerken der Philosophie, die wir bisher in Deutschland besitzen, bildet die von v. Kirchmann begründete, jetzt in den Besitz der Dürrschen Buchhandlung in Leipzig übergegangene *Philosophische Bibliothek*. Sie enthält die sämtlichen philosophischen Schriften von *Descartes*, *Spinoza* und *Kant*, die Hauptwerke von *Aristoteles*, *Bacon*, *Berkeley*, *Bruno*, *Cicero*, *Comte*, *Condillac*, *Grotius*, *Hume*, *La Mettrie*, *Leibniz*, *Locke*, *Macchiavelli*, *Scotus Eriugena*, einzelne von *Fichte*, *Hegel*, *Plato*, *Schleiermacher*, *Sextus Empiricus* — die fremdsprachlichen in deutscher Übersetzung —

und wird noch weiter vervollständigt werden, bezw. in zeitgemäßer Neuauflage erscheinen (vgl. unter der Literatur zu den einzelnen Philosophen).

Die Geschichtsschreibung der Philosophie ist eine noch ziemlich junge Wissenschaft. Die ältesten historischen Darstellungen derselben (wie die des Engländers Stanley, London 1655 oder des Deutschen Brucker, 1731—1737 und 1742—1744) sind heute für uns völlig wertlos. Ein systematisches Interesse für sie erwacht erst mit der großen Regeneration der Philosophie durch Kant. Indessen sind die Darstellungen aus dem Ende des 18. und dem Anfang des 19. Jahrh. (von Tiedemann, Buhle, Tennemann, Fries u. a.) jetzt teils veraltet, teils leiden sie, wie namentlich die geistvollen Vorlesungen von Hegel (Bd. XIII—XV der S. W., Berlin 1833—36), unter der Konstruktionssucht ihrer Verfasser. In Frankreich machte sich in den 40er Jahren namentlich V. Cousin und seine Schule um die Durchforschung der Geschichte der Philosophie verdient. In der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts werden die Gesamtdarstellungen derselben immer häufiger; die Bibliographie in § 4 des gleich zu erwähnenden Werkes von Ueberweg-Heinze zählt nicht weniger als 43 aus diesem Zeitraum auf. Indem wir auf dieselbe verweisen, heben wir an dieser Stelle nur die wichtigsten und förderlichsten hervor:

F. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie (3 Bände), seit Ueberwegs Tod (1871) fortgeführt und bedeutend erweitert von *Prof. M. Heinze*-Leipzig, augenblicklich in 9. Auflage erscheinend; zwar trocken, aber zuverlässig und gründlich, vor allem als Stoffsammlung und Nachschlagebuch (mit ausführlicher Bibliographie) ausgezeichnet.

W. Windelband, Geschichte der Philosophie, Freiburg 1892, jetzt in 2. Aufl. erscheinend; mehr eine Geschichte der Probleme, scharf, geistvoll, eigenartig, dem Fortgeschritteneren sehr zu empfehlen.

Von den älteren Darstellungen ist heute noch brauchbar:

J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2 Bände, 1866 (in 4. Aufl. von *Benno Erdmann*, 1896), namentlich für das Mittelalter und die Zeit von 1830—1860.

E. Dühring, Kritische Geschichte der Philosophie (4. Aufl. 1894), ist scharfsinnig, aber maßlos subjektiv und ge-

hässig; *Stöckl, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (3. Aufl. 1889) einseitig konfessionell (katholisch); *Lewes* (englisch, 4. Aufl. 1871), lediglich biographisch, außerdem tendenziös und unhistorisch.

Neben diesen Gesamtdarstellungen seien hier noch einige hervorragende Werke über einzelne philosophische Richtungen oder Disciplinen erwähnt:

F. A. Lange, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 1. Aufl. 1866, 5. Aufl. (mit Einleitung und kritischem Nachtrag von *H. Cohen*) Leipzig 1896.

Theob. Ziegler, Geschichte der Ethik, 2 Bände, 1881, 1886 (der 3., die moderne Ethik behandelnde Band steht noch aus).

H. Siebeck, Geschichte der Psychologie, 2 Bände, 1880, 1884 (bis Thomas von Aquino).

K. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, 4 Bde., 1855—70 (bis zur Renaissance).

K. Laßwitz, Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis zu Newton, 2 Bände, 1889—90.

v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik, 2 Bde., 1900.

Ludw. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, Stuttgart 1897.

R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 3. Aufl., Leipzig 1899.

Eine Reihe trefflicher populärer Monographien gibt die Sammlung: „*Frommanns Klassiker der Philosophie*“ (herausg. von Prof. Falckenberg-Erlangen); bis jetzt sind erschienen: Fechner, Hobbes, Kierkegaard, Rousseau, Spencer, Nietzsche, Kant, Aristoteles, Platon, Schopenhauer, Carlyle, Lotze, Wundt und Mill.

Ganz der philosophiegeschichtlichen Forschung widmet sich das seit 1888 in Berlin erscheinende „*Archiv für Geschichte der Philosophie*“ (herausg. von *L. Stein* u. a.); außerdem finden sich zahlreiche Beiträge in den übrigen deutschen und ausländischen Fachzeitschriften, von denen wir nur die „*Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*“ hervorheben wollen.

Die vollständigste Bibliographie, die überhaupt erreichbar ist, gibt seit 1895 *P. Natorp* als Beilage zu dem von ihm herausgegebenen „*Archiv für systematische Philosophie*“ (für das Jahr 1898 zählt sie 2239 Nummern!).

Was die Einteilung des Stoffes betrifft, folgen wir der Einfachheit halber der alten Einteilung der Welt-

historie in Altertum, Mittelalter und Neuzeit. Die Philosophie des Altertums teilen wir in vier größere Abschnitte oder Perioden: I. die vorzugsweise kosmologische (von Thales bis Demokrit); II. die vorherrschend anthropologische (Sophisten, Sokrates, Sokratiker); III. die systematische Periode oder die klassische Philosophie der Griechen (Plato, Aristoteles); IV. die hellenistisch-römische oder die nachklassische Philosophie und als deren Anhang: die neuplatonische Theosophie. Die Hauptabschnitte der christlichen Philosophie des Mittelalters bilden: I. die Patristik oder Philosophie der Kirchenväter; II. die Scholastik und Mystik. Die Philosophie der Neuzeit endlich zerfällt in: I. die Philosophie der Übergangszeit (15. u. 16. Jahrh.); II. die Zeit der großen metaphysischen Systeme (17. Jahrh.); III. die Philosophie der Aufklärung (18. Jahrh.); IV. die Neubegründung der Philosophie durch Kant; V. die großen nachkantischen Systeme (1. Hälfte des 19. Jahrh.); VI. die Philosophie in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Ehe wir uns der Geschichte der griechischen Philosophie zuwenden, werfen wir einen kurzen Blick auf die sogenannte „orientalische Philosophie,“ unter Angabe der Gründe, weshalb wir sie nicht in den Kreis unserer näheren Betrachtung ziehen, und erwähnen sodann die wichtigsten Hilfsmittel zur Geschichte der antiken Philosophie.¹

3. Verhältnis der orientalischen Völker zur Philosophie.

Die Geschichte der Philosophie ist weder Religions- noch Sittengeschichte, die Philosophie selbst besteht weder in theologischer Spekulation noch in praktischer Sittenlehre. Von einer orientalischen „Philosophie“ kann man unter solchen Voraussetzungen nur in sehr bedingtem Sinne reden. Der Hauptgrund aber, weshalb wir mit fast sämtlichen¹⁾ Darstellungen der allgemeinen Geschichte der Philosophie von einem näheren Eingehen Abstand

¹⁾ Nur *Baumann, Geschichte der Philosophie* (1890) gibt als Anhang zur Philosophie des Altertums eine 16 Seiten lange (S. 139 bis 155) Uebersicht; *Ueberweg-Heinze* widmet ihr einen kurzen, wesentlich bibliographischen Paragraphen (§ 6, S. 16—22). *P. Deussens, Allgem. Gesch. d. Philos.*“ (1894) ist bisher über ihren ersten Teil, die indische Philosophie, nicht hinausgekommen.

nehmen, ist der, daß sie zu dem gesamten europäischen Denken in zu entfernter Beziehung steht. Denn die älteren Hypothesen, die einen solchen direkten Zusammenhang behaupteten (s. unter 4.), sind heute allgemein aufgegeben. Dazu kommt, daß die einzige unter ihnen, die einen wirklich philosophischen Charakter trägt, die tief-sinnige Spekulation der Inder, teils noch nicht genügend durchforscht, teils viel zu umfangreich ist, um Nicht-Spezialisten eine auf selbständigem Quellenstudium beruhende Darstellung zu gestatten.

Die zum Teil spekulative Götterlehre der Ägypter kann unmöglich als Philosophie in unserem Sinne gelten, ebensowenig die religiösen Vorstellungen der alten Assyrer und Babylonier. Auch die von Zarathustra (Zoroaster) reformierte altpersische Religion enthält, außer ihrem allgemeinen dualistischen Prinzip eines Reiches des Lichts (des Guten) und der Finsternis (des Bösen), das uns bei den Manichäern (§ 52) wieder begegnen wird, keine Elemente philosophischer Art. Das Volk der Hebräer zeigt wenig oder keine philosophische Anlage.

Die sogenannte chinesische Philosophie ist in ihrem Hauptvertreter Kong-tse (Confucius, tse = Meister, um 500 v. Chr.) wesentlich praktische Sitten- und Staatslehre, die moralisch auf bemerkenswerter Höhe steht („Liebet euch unter einander“ — „Vergeltet Gutes mit Gutem und Übles mit — Gerechtigkeit“ — „Was du nicht willst, daß dir geschehe, das tue anderen nicht“) und auch der theoretischen Grundlage nicht völlig entbehrt zu haben scheint. Einmal wird folgende Stufenleiter aufgestellt: Das Wissen vervollkommen besteht darin, die Dinge zu untersuchen; sind die Dinge untersucht, dann ist das Wissen vollkommen; ist das Wissen vollkommen, dann erst ist das Denken wahrhaftig; ist das Denken wahrhaftig, dann erst ist das Herz lauter u. s. w. — die Persönlichkeit ausgebildet — das Hauswesen ein geregeltes — das Staatswesen ein geordnetes. Die Kardinaltugenden sind: Menschlichkeit, Rechtlichkeit, Schicklichkeit, Weisheit und Treue, das Grundprinzip das der richtigen Mitte. Näheres s. bei *von der Gabelentz, Confucius und seine Lehre*, Leipzig 1888. Die Lehre des bekanntlich noch heute von den Chinesen hochverehrten „Meister Kong“ wurde zwei Jahrhunderte später von Meng-tse (Mencius) weiter gebildet; über ihn, dessen Sittensprüche einen edlen Sinn und aufmerk-

same Menschenbeobachtung verraten, vgl. die Monographie von *F. Faber* (Elberfeld 1877). Eine tiefsinnigere Natur als Confucius scheint sein Zeitgenosse *La o-tse* gewesen zu sein, der an den Anfang der Dinge einen namenlosen Urgrund (Tao) setzt, aus dem der Vater des Alls und aller Kräfte und Tugenden hervorgeht. Zu diesem soll der Weise emporstreben, durch Loslösung von allem Sinnlichen und mystisches Sich-Insichselbst-Verschließen. — Eine neue Blüte erlebte die chinesische Philosophie im 11. und 12. nach christlichen Jahrhundert, indem Tscheng-tse der Lehre des Confucius eine metaphysisch-naturphilosophische Grundlage zu geben suchte. Seitdem befindet sich die „Philosophie“ der Chinesen anscheinend im Zustande dauernder Stagnation: anstatt neuen Schaffens Auswendiglernen der „klassischen“ Schriften und zahllose Kommentare zu den letzteren.

Weit mehr spekulativen Gehalt als das chinesische weist das indische Denken auf, dem man in Europa seit den letzten sechs Jahrzehnten ein immer tiefer eindringendes Studium gewidmet hat, und das von einzelnen dieser Forscher, von denen wir die Deutschen *Max Müller* (in Oxford †) und *Paul Deußen* (in Kiel) nennen, den höchsten Erzeugnissen abendländischer Philosophie an die Seite gestellt wird. Wir müssen uns begnügen, einige Hauptpunkte hervorzuheben, die den verschiedenen Systemen gemeinsam sind. Den Mittelpunkt aller bildet die Lehre von der menschlichen Seele, ihrem Wesen und ihren Schicksalen. Das Wesen der Seele oder des Geistes besteht in der reinen, von allem Lust- oder Schmerzgefühle losgelösten Betrachtung. Diesem Zustande, als dem höchsten Gute, zuzustreben ist des Menschen Bestimmung, das Mittel dazu das wahre Wissen vom Wesen der Welt und der Gottheit. Die Seele ist von Uranfang vorhanden und nicht geschaffen, nach den einen von Gott getrennt, nach den anderen ein Funken des göttlichen Feuers. In die Welt der Körperlichkeit tritt sie durch ihre eigene Schuld und durchwandelt mancherlei Formen, bis sie das Unbefriedigende dieser Erdenwanderungen einsieht und ihr reines Wesen wiederherzustellen beginnt. Höchstes Endziel für sie ist, von aller Körperlichkeit befreit, in das Nirwana, d. i. Auslöschen einzugehen. Höchste indische Tugend ist das Mitleid mit allem, was endlich ist, Lust und Schmerz fühlt. Einzelne

dieser Züge werden uns bei dem Neuplatonismus und der christlichen Philosophie, andere bei Erscheinungen des 19. Jahrhunderts (Schopenhauer) wieder begegnen. Von der Charakteristik der einzelnen „Systeme,“ von denen das orthodoxe Vedanta-System das älteste, bis ca. 600 v. Chr. zurückreichende ist, muß hier abgesehen werden. Wir verweisen statt dessen auf einige Werke populärwissenschaftlichen Charakters: *L. v. Schröder, Indiens Litteratur und Kultur in historischer Entwicklung*, 1887, und die drei Werke von *Max Müller* (in deutscher Übersetzung): *Physische Religion*, Leipzig 1892; *Anthropologische Religion*, 1894, und besonders: *Theosophie oder psychologische Religion*, 1895.

Der gleichfalls auf indischem Boden erwachsene, aber später durch Verfolgungen von dort (nach Hinterindien, China, Japan, Tibet, Ceylon) verdrängte Buddhismus teilt mit der Spekulation der Brahminen den pessimistisch-mystischen Grundzug, ist aber wesentlich praktische Heilslehre. Die von hohem sittlichen Idealismus erfüllte, aber auch zu passivem Quietismus, Unterdrückung auch der gesunden Sinnlichkeit und mönchischer Weltflucht neigende Lehre des indischen Königssohnes dringt neuerdings sogar in Europa vor. Vergl. *H. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre und seine Gemeinde*, 3. Aufl., 1897. — Ein großartiges Quellen-Sammelwerk sind die von M. Müller herausgegebenen „Heiligen Bücher des Ostens“ (*Sacred Books of the East*, Oxford, seit 1879; 1897 auf 45 Lexikon-Bände angewachsen).

4. Selbständigkeit der griechischen Philosophie.

Quellen und Hilfsmittel zu ihrer Geschichte.

Gerade diejenigen Völker also, die den Griechen am nächsten wohnten und mit ihnen in Handelsbeziehungen standen, die Ägypter, Phönizier, Babylonier haben sich nicht zu einer Philosophie erhoben, die von ihren religiösen d. i. mythologischen Vorstellungen unabhängig gewesen wäre. Es ist daher Torheit, den Ursprung der griechischen Philosophie im Orient zu suchen. Ein solches Bestreben ist auch bei den Griechen selbst während ihrer Blütezeit nie hervorgetreten; erst in den Zeiten des Verfalls, insbesondere des Neuplatonismus (s. Kap. 14 u. 15), suchte man den eigenen, mit morgenländischen Lehren vermischten Philosophemen größeres Ansehen zu geben, indem man sie als Erzeugnisse uralter

Weisheit des Morgenlandes darstellte. Wir würden daher von diesen Versuchen keine Notiz zu nehmen brauchen, wenn sie nicht vor einem halben Jahrhundert durch zwei deutsche Gelehrte, Gladisch und Röth, erneuert worden wären, von dem letzteren in seiner *Geschichte unserer abendländischen Philosophie*, 1846—1858, von dem ersteren in einer Reihe von Einzelabhandlungen, deren charakteristische Titel wir hierher setzen: 1) *Pythagoreer und die Schinesen* (1841), 2) *Die Eleaten und die Indier* (1844), 3) *Empedokles und die Aegypter* (1858), 4) *Heraikleitos und Zoroaster* (1859), 5) *Anaxagoras und die Israeliten* (1864). Gewisse tatsächlich vorhandene Ähnlichkeiten übertreibend, konstruiert Gl. also ein ganzes System von Abhängigkeiten.

Im Gegensatz dazu wird die folgende Darstellung erweisen, daß die griechische Philosophie in ganz natürlicher Weise aus den Daseinsformen des griechischen Volkstums hervorgewachsen ist, womit natürlich nicht geleugnet werden soll, daß die Griechen in Mathematik und Astronomie, Mythos und Kunst ihren orientalischen Nachbarn manches verdanken.

Ehe wir zu dieser Darstellung übergehen, seien die wichtigsten Quellen und Hilfsmittel zur Geschichte der griechischen Philosophie erwähnt. Von den unmittelbaren Quellen und ihrer großen Lückenhaftigkeit ist schon oben (unter 2.) gesprochen worden. Hier nur das Hauptsächlichste von den sekundären Quellen, den Berichterstatlern. Selbstverständlich ist, trotz ihrer naturgemäßen Subjektivität, schon die Charakterisierung philosophischer Richtungen durch Plato von großem Wert, weniger (vgl. § 19) die durch Xenophon. Die erste planmäßige, wenn auch durch seinen eigenen philosophischen Standpunkt stark beeinflusste Darstellung der Prinzipien seiner Vorgänger gab jedoch erst Aristoteles im ersten Buche seiner Metaphysik (c. 3—30). Seine Schule, die peripatetische, zeichnete sich durch zahlreiche Arbeiten ähnlicher Art aus, von denen jedoch nur eine (über Xenophanes, Zeno und Gorgias) und ein Abschnitt von Theophrasts Geschichte der naturphilosophischen Ansichten erhalten sind. Auch von der reichen doxographischen Litteratur der Alexandriner besitzen wir nur noch Excerpte Späterer. Aus nachchristlicher Zeit stammen die (fälschlich) unter Plutarchs Namen gehenden sogenannten *Placita philosophorum* (150 n. Chr.), sowie

die Excerpte des Stobäus (um 500 n. Chr., gute Ausgabe von Wachsmuth, 1884). Das ausführlichste, aber auch unkritischste Werk sind des Laertius Diogenes (um 240 n. Chr.) 10 Bücher „*über Leben und Lehren berühmter Philosophen*.“ Vieles findet sich außerdem bei den Römern Cicero, Lucrez, Seneka, bei den Griechen Plutarch, Galen und namentlich Sextus Empirikus, bei mehreren Neuplatonikern und Kirchenvätern und bei den Kommentatoren des Aristoteles, besonders Simplicius.

Die vollständigste bisherige Sammlung, die freilich kritische Genauigkeit vermissen läßt, bietet *Mullach, Fragmenta philosophorum Graecorum*. 3 Bde. 1860, 1867, 1881. Die griechischen Doxographen hat *H. Diels (Doxographi Graeci*, Berol. 1879) herausgegeben. Einen sehr brauchbaren Auszug aus den Quellen gibt die *Historia philosophiae Graeco-Romanae* von Ritter u. Preller (1. Aufl. 1838), jetzt in 8. Aufl. ed. Wellmann, Gotha 1898.

Von philosophiegeschichtlichen Werken, außer den in 2. genannten, heben wir nur die bedeutendsten hervor:

Chr. A. Brandis, Handbuch der griechisch-römischen Philosophie, 3 Teile, 1835—1860, daneben die kürzere *Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie etc.*, 1864—1866.

Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen, 1. Aufl. 1844 bis 1852, jetzt in 3., 4. und zum Teil in 5. Aufl. (1892); daneben der kurze *Grundriß der Geschichte der griech. Philosophie* (317 S.), 5. Aufl., 1898.

W. Windelband, Gesch. d. alten Philosophie, 2. Aufl. 1894.

Noch nicht vollendet ist das geistvolle, freilich stark subjektiv gefärbte Werk von *Th. Gomperz, Griechische Denker*. Auf 3 Bände bemessen. Bd. I (Vorsokratik) erschien 1896, die 1899 erschienene 8. Lieferung reicht bis Plato.

Sehr anregend durch Mitphilosophieren des Verfassers: *E. Kühnemann, Grundlehren der Philosophie. Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Plato*. 1899.

Auch sei auf *Th. Ziegler, Ethik der Griechen und Römer*, *Leop. Schmidt, Ethik der alten Griechen* (Berlin 1881) und *R. Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus*, 2 Bde., 1893 u. 1901, hingewiesen. — Eigenartig, aber noch nicht ausgereift: *Abr. Eleutheropulos, Die Philosophie und die Lebensauffassung des Griechentums auf Grund der gesellschaftlichen Zustände*, Berlin 1900.

Die Philosophie
des
Altertums.

Die Philosophie des Altertums.

§ 1. Ursprung der griechischen Philosophie.

Mit der Vorstellung griechischer Kunst und Wissenschaft pfl egt sich der Gedanke an den allen Musen geweihten Boden Attikas zu verbinden. Zu der Zeit indes, wo wissenschaftliches Streben d. h. Streben nach dem Wissen um seiner selbst willen unter dem Hellenenvolke zuerst erwacht, um 600 vor Christi Geburt, waren die Kolonien dem Mutterlande an geistiger wie materieller Kultur noch durchaus überlegen. Die Wiege der Philosophie, die, wie wir sahen, zunächst identisch ist mit Wissenschaft überhaupt, hat nicht auf alt-, sondern auf neuhellenischem Boden, in Kleinasien, Unteritalien und Thrakien gestanden. Innerhalb der genannten drei Kolonialgebiete aber war die Westküste Kleasiens und hier wieder die von dem regsamen jonischen Stamme besiedelte Mitte den anderen in der Entwicklung weit voraus. Hier war ein weitblickender Kaufmannssinn zu Hause, der mit kühnem Unternehmungsgeist, hinwegschreitend über den engen Gesichtskreis des Kleinstädters, in die Fremde zog und alle Küsten des Mittelmeeres mit neuen Pflanzstädten oder wenigstens Handelsniederlassungen bedeckte, nachdem schon längst das ägeische Inselmeer zu einem griechischen Binnensee geworden war. In den Städten Joniens häuften sich die Erzeugnisse dreier Erdteile; mit dem wachsenden Wohlstande wich auch die im Mutterlande noch fortdauernde altväterische Rauheit der Sitten, was freilich manche sittliche Schäden zur Folge hatte, aber doch auch durch künstlerische und wissenschaftliche Bestrebungen dem Leben einen höheren Inhalt zu verleihen geeignet war.

Es ist kein Zufall, daß neben der äußeren Behaglichkeit des Lebens und einem Reichtum, der sich teilweise zu orientalischer Pracht und Üppigkeit steigerte, auch die griechische Kunst hier ihre Geburtsstätte und erste Heimat fand. Bereits um 590 wird der Bau des großartigen Artemistempels zu Ephesus begonnen. Und

auf dem Boden, wo schon Homers Gesänge entstanden und zuerst erklingen waren, in den Insel- und Küstenstädten der kleinasiatischen Griechen, findet nun auch die individuellere Lyrik ihre ersten Vertreter: Kallinos von Ephesos, Archilochos von Paros, Mimnermos von Kolophon, Sappho und Anakreon. Uns interessiert hier nur deren gnomischer Zweig, die Spruchweisheit. In diesen Sittensprüchen oder kurzen Gedichten elegischen Versmaßes kommt nicht nur das individuelle Gefühl, sondern auch die ethische Reflexion zum erstenmal zu offenem Ausdruck. Als Meister der letzteren gelten der Überlieferung die „sieben Weisen,“ von denen jedoch nur vier (Thales, Bias, Pittakos und Solon) überall gleichmäßig erwähnt werden. Ihr Erkenntnisstreben ist durch das bekannte: „Erkenne dich selbst!“ gekennzeichnet, der hauptsächlichste Inhalt ihrer Moral liegt in der echt-griechischen Betonung des Maßhaltens („Nichts zuviel!“).

Auch in politischer und sozialer Beziehung haben die alten Verhältnisse eine Veränderung erfahren, die wir hier nur kurz andeuten können. Die alten vornehmen Geschlechter erscheinen zurückgedrängt, durch Demokratie oder Tyrannis auch hier die individuelle Kraft zu freierer Entfaltung gekommen. In der eben erwähnten Gnomendichtung spielen die politischen Partiekämpfe eine gewichtige Rolle. Die ersten Philosophen, die genannt werden, sind zum Teil die Gesetzgeber ihrer Staaten gewesen.

Endlich war gerade hier am frühesten der für den Anfang des griechischen Philosophierens geradezu entscheidende Zusammenhang mit den positiven Wissenschaften ermöglicht. Durch ihre Handelsbeziehungen zu den alten Kulturvölkern des Orients war den Koloniegriechen um das Jahr 600 bereits ein reicher Schatz des Wissens zugeflossen. Wir dürfen annehmen, daß sie in Astronomie, Arithmetik und Geometrie den Chaldäern, Phöniziern und Ägyptern vieles verdanken. Ihre geographischen Kenntnisse hatten infolge ihrer weit ausgedehnten Seefahrten und Landreisen schon einen verhältnismäßig hohen Grad erreicht; und in der Geschichtsschreibung begann an Stelle der früheren Fabeleien die nüchternere Arbeit der Logographen zu treten. Wie es mit der Entlehnung einzelner Kenntnisse aus dem Orient beschaffen sein mag, ist eine Frage, die den

Philosophiehistoriker weniger interessiert. Wichtig dagegen ist es festzuhalten, daß die ersten Philosophen, wie wir sehen werden, zugleich Männer der positiven Wissenschaft gewesen sind.

Für die Richtung endlich, in der sich die erste Problemstellung der griechischen Philosophie bewegt, wie für den Gegenstand ihrer Forschung, ist eine Veränderung des religiösen Denkens zu beachten, die sich um diese Zeit vollzieht und schon in der „Theogonie“ des böotischen Lehrdichters (Hesiod) im Keime verborgen liegt: von der Theogonie des Mythos beginnt sich eine freilich ebenfalls noch mythische Kosmogonie loszuringen. Statt mit der heiteren Welt der olympischen Götter beschäftigen sich die sogenannten „Orphiker“ — deren Ahnherr der sagenhafte thrakische Sänger Orpheus gewesen sein soll — mit der Herleitung alles Gewordenen aus seinem Urgrund, als welchen sie irgend ein Unentwickeltes: die Nacht, das Chaos, den Himmel oder den Ocean betrachten, während eine andere, etwas jüngere Richtung, als deren Haupt Pherekydes von Syros (um 550), einer der ersten griechischen Prosaisten, genannt wird, den ordnenden Zeus, allerdings auch ihn zusammen mit Erde und Zeit, an den Anfang alles Gewordenen setzt.

Mit dieser kosmogonischen Richtung der altgriechischen „Theologen“ (so nennt sie Aristoteles) hat die beginnende Wissenschaft den Gegenstand ihrer Forschung gemein. Auch sie fragt nach der Entstehung, nach dem Uranfang alles Gewordenen. Aber sie fragt und antwortet nicht mehr in der Form des Mythos, sondern in derjenigen des begrifflichen Denkens. Sie forscht nicht nach dem zeitlichen Uranfang und nach göttlichen Urwesen als seinen Trägern, sondern nach dem Stoff, der bei allem Wechsel der Dinge verharret. Die erste Philosophie der Griechen ist Naturphilosophie, ihr erster Begriff, die ἀρχή (der Uranfang), ein chemischer: der Urstoff.

Erste, vorzugsweise kosmologische Periode der griechischen Philosophie.

Kapitel I.

Anfänge der Reflexion über den Kosmos.

§ 2. Die milesische Naturphilosophie. Der Urstoff.

Speziallitteratur: H. Ritter, *Geschichte der jonischen Philosophie.* Berlin 1821. — R. Seydel, *Der Fortschritt der Metaphysik, innerhalb der Schule des jonischen Hylozoismus.* Leipzig 1860. — P. Tannery, *Pour l'histoire de la science Hellène. De Thalès à Empédocle.* Paris 1887.

Die älteste und mächtigste der jonischen Städte war das infolge seiner bevorzugten Lage zu außerordentlichem Reichtum gediehene Milet, die Mutterstadt von nicht weniger als 80 Kolonien. Hier blühte, neben Seehandel und Industrie und durch sie angeregt, auch die wissenschaftliche Forschung durch mehrere Generationen, bis die Besiegung und Zerstörung der Stadt durch die Perser auch ihr ein Ende machte. Von diesen ältesten Naturphilosophen hat die Überlieferung nur drei Namen aufbewahrt: Thales, Anaximandros und Anaximenes.

1. Thales.

Noch halb im Dunkel der Sage schwebt die Gestalt dieses „Ahnherrn“ der Philosophie, wie ihn Aristoteles nennt. Nur wenigens Sichere ist uns über Leben und Lehre des außerordentlichen Mannes überliefert. Ein Zeitgenosse von Krösus und Solon, lebte er zwischen 624 und 545. Aus einer vornehmen, ihren Ursprung auf Kadmus zurückleitenden milesischen Familie stammend, erwarb er sich auch politische Verdienste um seine Vaterstadt. Seine Kenntnisse in der Geometrie, Astronomie und Naturwissenschaft überhaupt, die er auf Handelsreisen nach Phönizien und Ägypten erwarb oder

doch vermehrte, werden von den Alten gerühmt. So soll er den ägyptischen Priestern ein Mittel zur Messung ihrer Pyramiden angegeben, einen Distanzmesser konstruiert, den Himmel als Hohlkugel erkannt, vor allem aber eine Sonnenfinsternis — höchstwahrscheinlich die des Jahres 585 — vorausgesagt haben. Jedenfalls liegt der Zusammenhang der Philosophie mit den positiven Wissenschaften bei ihm klar zu Tage.

Was ihn zum ersten Philosophen stempelt, ist die nicht mehr mythologische, sondern wissenschaftliche Tendenz seines Erklärungsversuches der Weltentstehung. Aristoteles (Metaphysik I, 3) bezeichnet ihn ausdrücklich als den Begründer derjenigen Philosophie, welche allein die Materie als den Urgrund (*ἀρχή*) der Dinge aufstellte. Einen solchen Urstoff fand Thales im Wasser: sei es, daß die alte Theogonie mit ihrem Urvater Okeanos oder (was wahrscheinlicher) das Lebenselement seiner Heimat — in Milet gab es eine besondere städtische Partei der „Immerschiffer“ (*ἰεοναῦται*), die sogar ihre Beratungen zu Schiffe abhielten — ihm diese Wahl nahe legte. Wir kennen seine Begründung nicht mehr. Selbst Aristoteles stellt, da schon zu seiner Zeit nicht mehr und vielleicht überhaupt nie etwas Schriftliches von Thales vorhanden war, nur Vermutungen darüber auf: weil die Nahrung und der Same von Pflanzen und Tieren feucht seien, die Lebenswärme sich somit aus dem Feuchten entwickle, wozu wir wohl auch die unendliche Wandelbarkeit des flüssigen Elementes fügen dürfen.

Wenn Thales erklärte: alles sei „voll von Göttern“, so wollte er mit diesem, der polytheistischen Anschauungsweise seines Volkes entnommenen Ausdruck wohl keine außerhalb des Stoffes stehende, ihn bewegende göttliche Ursache, sondern nur die Belebung oder Beseelung des Stoffes selbst bezeichnen, des Magnets z. B., wenn er das Eisen anziehe. Die Kraft liegt im Stoff.

Dieser Hylozoismus (Stoffbelebung) oder Hylopsychismus (Stoffbeseelung) — wie man (*Döring* in *Zeitschr. für Philos.* Bd. 109, S. 179 ff.) ihn neuerdings genannt hat — scheint allerdings noch ziemlich roh, stellt aber trotzdem gegenüber der bloß mythologischen Betrachtung der Natur einen ungeheuren, weil prinzipiellen, Fortschritt dar. Innerhalb des damit beginnenden materialistischen Denkens über das Weltall vollzog einen weiteren Fortschritt Anaximander.

2. Anaximander.

Schleiermacher, Ueber Anaximandros. Berlin 1815 [SW. III, 2, 171—296]. — Neuhüser, Anaximander Milesius. Bonnæ 1883. — P. Natorp, Ueber das Princip und die Kosmologie Anaximanders, Philos. Monatsh. XX, 367—398.

Anaximandros, ein etwas jüngerer (610—547) Landsmann des Thales, ragte gleich diesem durch mathematische und astronomische, außerdem auch durch geographische Kenntnisse hervor. Er zuerst verfertigte eine metallene Erdtafel; auch soll er eine Himmelskugel verfertigt und den Gebrauch der Sonnenuhr in Griechenland eingeführt haben. Leider sind von seiner Schrift — der, wie allen Schriften der ersten Naturphilosophen, später der Titel „Ueber die Natur“ (περὶ φύσεως) beigelegt wurde — nur wenige Zeilen und kein einziger vollständiger Satz auf uns gekommen.

Dennoch können wir uns von Anaximanders Weltentstehungslehre schon ein etwas deutlicheres Bild machen. Der bedeutsame Fortschritt gegen Thales besteht darin, daß er nicht, wie dieser, ein bestimmtes sinnliches Element, sondern einen unbestimmten, gedachten Stoff als ἀρχή setzt. Der Urgrund aller Dinge ist für ihn das ἀπειρον, d. i. das Unendliche (oder Unbestimmte?), das dann weiter als unsterblich und unvergänglich, ungeworden und unerschöpflich beschrieben wird. Ob er es als eine Mischung verschiedener bekannter Elemente betrachtet oder, was uns wahrscheinlicher, qualitativ ganz unbestimmt gelassen hat, ist eine auch heute noch umstrittene Frage. Aus diesem unbestimmten Urstoffe ließ dann Anaximander durch Selbstentzweigung das Kalte und das Warme hervorgehen; aus ihnen bildete sich das Flüssige, aus dem letzteren (durch Austrocknung) die Erde, weiter die Luft und eine beide, wie der Baum die Borke, umgebende Feuerkugel. Aus dieser hätten sich durch Bersten und Ringbildung (Vorläufer der pythagoreischen Sphärentheorie, vgl. § 3) Sonne, Mond und Sterne losgelöst. Aus dem Urschlamm der walzenförmig gestalteten, von allen Punkten jenes Feuermeeres gleich weit entfernten Erde ließ unser Philosoph, wenn wir dem späten Berichte Plutarchs Glauben schenken dürfen, die ersten lebenden Wesen entstehen und sich in stufenartiger Folge allmählich weiter entwickeln. Zuerst entstanden fischartige, dann, bei zunehmender

Austrocknung der Erde, aus diesen Landtiere; die Entwicklung des Menschen dauerte am längsten. Mit den einzelnen Stufen war zugleich eine Umwandlung der Lebensweise verbunden: wie man sieht, eine höchst interessante, wenn auch noch rohe Vorausnahme der modernen Descendenztheorie.

Und die Zukunft des Weltalls? Darüber belehrt uns das einzige wörtlich erhaltene Fragment: „Woraus die Dinge entstanden sind, darein müssen sie auch wieder vergehen nach Gebühr, denn sie müssen Buße und Strafe zahlen für die Ungerechtigkeit (sc. ihres Daseins) nach der Ordnung der Zeit.“ Eine düstere, an uralte orientalische Vorstellungen gemahnende, religiös gefärbte Weltanschauung tritt uns hier entgegen. In ewigem Wechsel folgt sich eine unendliche Reihe entstehender und vergehender Welten.

So bietet Anaximander den ersten überlieferten Versuch einer rein natürlichen, aus einem mechanischen Prinzip hergeleiteten Welterklärung. Denn, wenn er einmal von seinem Unendlichen den Ausdruck gebraucht, es „umfasse“ und „lenke“ alles, und es deshalb „göttlich“ nennt, so haben wir nach dem sonst über ihn Überlieferten keinen Grund, daraus auf die Annahme eines von dem Weltstoff unterschiedenen göttlichen Geistes bei ihm zu schließen. Das war erst einer späteren Periode der griechischen Philosophie vorbehalten.

3. Anaximenes.

Auch er stammt aus Milet und ist etwa ein Menschenalter jünger als seine beiden Vorgänger; seine Lebenszeit fällt zwischen 588 und 524. Wenn Anaximenes wieder ein bestimmtes Element, die Luft, als Urstoff setzt, so bedeutet dies in gewisser Hinsicht allerdings einen Rückschritt hinter Anaximander. Indessen wurden doch mit der Wahl gerade dieses Elements die wesentlichsten Eigenschaften des anaximandrischen *ἄπειρον*, seine Unbegrenztheit und Beweglichkeit, berücksichtigt. Vielleicht ist Anaximenes durch die Beobachtung des Atems als Lebensursprungs zur Annahme seines Prinzips geführt worden. Wenigstens läßt der einzige, aus seiner Schrift erhaltene Satz das als möglich erscheinen: „Wie unsere Seele“ — hier offenbar in ihrer Grundbedeutung (*ψυχή*) als animalisches Lebensprinzip gedacht — „aus Luft bestehend, uns zusammenhält, so umfaßt auch das

ganze Weltall der wehende Hauch und die Luft.“ Daß sein Urstoff jedoch nur materiell zu denken ist, ergibt sich aus dem weiteren Entwicklungsprozeß, den der Philosoph ihn nehmen läßt. Durch Verdünnung geht aus ihm das Feuer, durch Verdichtung oder Zusammenziehung Wind, Wolken, Wasser und Erde hervor. Schon die Milesier also wußten, daß Verdünnung Erwärmung, Verdichtung Abkühlung bewirkt. Auch seine astronomischen Kenntnisse zeigen gewisse Fortschritte. Er erkannte die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne und unterschied die Planeten von den Fixsternen. Mit Anaximander nahm auch er einen ewigen Wechsel von Weltentstehung und Weltzerstörung an.

*

4. Als Nachzügler der milesischen Naturphilosophie, der „jonischen Physiologen“, sind die im 5. Jahrhundert lebenden Denker Hippo (von Rhegium oder Samos?) und Idäus von Himera zu betrachten. Ersterer (von Aristoteles ziemlich geringschätzig behandelt) erklärte gleich Thales das Feuchte für den Urstoff alles Gewordenen, während der sonst ganz unbekannte Idäus sich dem Anaximenes angeschlossen haben soll. Über den gleichfalls durch die Milesier angeregten Diogenes von Apollonia s. Anhang zu § 8. Die weitere Ausbildung der griechischen Philosophie sollte zunächst auf einem anderen Schauplatz vor sich gehen und in einer anderen Richtung sich vollziehen.

§ 3. Die pythagoreische Zahlenlehre.

Die ausführlichste Monographie: Chaignet, Pythagore et la philosophie Pythagoricienne, 2 Bände, Paris 1873. Eine kurze populäre Darstellung des „Pythagoras und der Pythagorassage“ gibt Ed. Zeller, Vortr. u. Abhandl. I. 30—50. Vgl. auch Hankel, Zur Geschichte der Mathematik im Altertum und Mittelalter, Leipzig 1874.

Während in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts die Jonier Kleinasiens bereits um ihre nationale Sonderexistenz mit den Persern zu ringen hatten, standen noch in der Vollkraft ihrer Macht und Kultur die hellenischen Pflanzstädte des Westens, die in blühendem Kranze die Gestade Unteritaliens und Siziliens umgaben. Ein „Großgriechenland“ im wahren Sinne des Wortes, mit reichem Dasein als das Mutterland, war hier entstanden: auch

hier in buntem Wetteifer der griechischen Stämme, nur daß die Dorier hier das Übergewicht besaßen. In eine dieser dorischen Städte wanderte zwischen 540 und 530 der Samier Pythagoras ein.

1. Pythagoras und seine Jünger.

Über Pythagoras und seine Schule mangelt es zwar keineswegs an Nachrichten, aber der echte Kern derselben ist dermaßen von späteren Entstellungen und Fabeleien überwuchert, daß es schwer hält, zumal da keine einzige Zeile von seiner Hand existiert, die Wahrheit herauszuschälen. Bei den Neupythagoreern des 3. und 4. Jahrhunderts nach Chr. ist aus dem religiösen Weisen schließlich ein Sohn Apollons, ein allmächtiger Wundertäter, ein allwissender Seher geworden. Die über ihn erzählten Geschichten erinnern lebhaft an die Heiligenlegenden des Mittelalters. Als geschichtlich gesichert ist etwa folgendes anzusehen:

Um 580 auf der Insel Samos geboren, wanderte Pythagoras, nachdem er sich durch Studium oder auf Reisen einen reichen Wissensschatz erworben, den selbst sein Gegner Heraklit widerwillig anerkennt, in der Kraft seiner Mannesjahre, vielleicht um sich der Tyrannis des Polykrates zu entziehen, nach dem unteritalischen Kroton aus und gründete dort einen Verein oder Orden, der sich mit den Formen des damaligen Mysterienwesens umgab. Die Geweihten verpflichteten sich zu einer ernsten sittlich-religiösen Lebensführung. Offenbar im Anschluß an dorische Stammesart galten Mäßigkeit, Einfachheit, Abhärtung, Gesundheit des Leibes und der Seele, unbedingte Treue gegen Götter, Eltern, Freunde und Gesetz, und eine weitgehende Selbstbeherrschung und Unterordnung als die Haupttugenden des „pythagoreischen Lebens.“ Tägliche Selbstprüfung war jedem Mitgliede auferlegt: Was tat ich? Worin fehlte ich? In theoretischer Beziehung war besonders Beschäftigung mit Musik und Mathematik vorgeschrieben. Vielleicht war die Entdeckung der Tonintervalle auf der gespannten Saite, die Pythagoras zugeschrieben wird, der erste Anlaß zu der mathematischen Spekulation, die dann alle Schranken der Besonnenheit durchbrach. Das religiöse Hauptdogma war die Lehre von der Seelenwanderung und der Vergeltung nach dem Tode.

Der Bund der Pythagoreer — ihr enger Freundes-

zusammenhang ist bekannt — gewann bald politische Bedeutung in ganz Unteritalien. Es kam vielfach zu Reibereien mit den von dem Bunde Ausgeschlossenen, insbesondere der demokratischen Partei. Parteikämpfe dieser Art veranlaßten den greisen Pythagoras, noch in hohem Alter nach dem benachbarten Metapont auszuwandern, wo er um 500 gestorben sein soll. Noch längere Zeit behielten die Pythagoreer einen bedeutenden Einfluß in den Städten Großgriechenlands, bis um 440 (?) die Verbrennung des pythagoreischen Vereinshauses zu Kroton das Signal zu einer allgemeinen Verfolgung derselben gab, infolge deren viele umkamen, andere nach Griechenland hinüberflüchteten, um dort nunmehr in rein theoretischer Weise des Meisters Lehren zu verbreiten. Als der bedeutendste dieser jüngeren, selbstständigeren Pythagoreer, die nicht mehr so ängstlich auf des Meisters Worte schwuren (αὐτὸς ἔφα!), erscheint Philolaos, der sich mit Lysis in Theben niederließ. Seine Schüler waren die in Platos Phädo erwähnten Simmias und Kebes; Lysis wurde der Lehrer des jungen Epaminondas. Zu Platos Zeit erscheint übrigens wieder ein Pythagoreer (Archytas) an der Spitze des mächtigen Gemeinwesens von Tarent. Bald nach ihm scheint die pythagoreische Lehre ausgestorben zu sein, um erst ein halbes Jahrtausend später in neuem Gewande wieder zu erstehen (s. unten § 47).

2. Die pythagoreische Lehre.

Das Wenige, was wir von der pythagoreischen Lehre mit einiger Sicherheit wissen, ist uns nicht als Lehre des Meisters selbst, sondern erst durch die Fragmente des eben genannten Philolaos (herausgegeben und bearbeitet von Boeckh, Berlin 1819, ein Teil derselben ist unecht) überliefert. Einige Gelehrte (Brandis, Windelband) haben daher den Pythagoras selbst und die pythagoreische Philosophie unterschieden und letztere erst an späterer Stelle, unmittelbar vor den Sophisten, abgehandelt; sie berufen sich dabei auch auf Aristoteles (Metaph. I. 5), der in der Tat nur von den „sogenannten Pythagoreern“ spricht. Da indessen über diese Differenz nichts Sicheres auszumachen ist, so behandeln wir die nach Pythagoras benannte Philosophie schon an dieser Stelle, zumal da keine der folgenden Lehren mit Sicherheit von ihr berücksichtigt erscheint.

a) *Grundprinzip.* Die ἀρχή, das Grundprinzip der Pythagoreer, ist die Zahl: also nicht mehr ein sinnlicher Stoff, sondern ein Gedankending. Als Ausgangspunkt ihrer Zahlenspekulation haben wir uns mit Aristoteles ihre eifrige und ernste Beschäftigung mit Mathematik zu denken. „Die Mathematik zuerst ergreifend, förderten sie dieselbe und, in ihr aufgenährt, hielten sie die mathematischen Prinzipien (ἀρχάς) für die Prinzipien alles Seienden. . . . Und in den Zahlen die Eigenschaften und Gründe der Harmonie erblickend, da ihnen das Andere seiner ganzen Natur nach den Zahlen nachgebildet erschien, die Zahlen aber als das Erste in der ganzen Natur, so faßten sie die Elemente der Zahlen als die Elemente aller Dinge auf und das ganze Weltall als Harmonie und Zahl“ (Aristot. a. a. O.). In dem Studium der Mathematik, vor allem des arithmetischen Teiles derselben, waren sie der unbedingten Gewißheit inne geworden, die dieser Wissenschaft eigen ist. „Keine Täuschung duldet die Natur der Zahl,“ sagt Philolaos, und „Nimmer trifft Trug die Zahl; Wahrheit ist eigen und eingeboren ihrer Art.“ Eine glänzende Bestätigung dieser mathematischen Gesetzmäßigkeit ergab sich bei ihren musikalischen und astronomischen Studien. Und so meinten sie, in den Zahlen seien die gesetzmäßigen Formen alles Geschehens enthalten, aus ihnen müsse sich die gesamte Welt der Erscheinungen erklären lassen.

b) *Durchführung des Prinzips.* So leiteten sie aus dem Gegensatz der geraden und ungeraden Zahlen ab einen solchen des Unbegrenzten und Begrenzten oder Begrenzenden. Letzteres Prinzip stellen die Ungeraden dar, da sie der Zweiteilung eine Grenze setzen. Dieser Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten nun gehe, so spannen sie allmählich ihre Lehre weiter aus, durch die ganze Natur hindurch. Denn gesetzgebend ist die Natur der Zahl und führend „und belehrend über jegliches Zweifelhafte und Unbekannte. Denn niemandem wäre das Geringste von den Dingen an sich oder ihren Verhältnissen zu einander offenbar, wenn nicht Zahl wäre und ihre Wesenheit. So aber macht sie, der Seele sich anpassend, alles der Wahrnehmung erkennbar . . . auseinanderlegend jegliche Verhältnisse der Dinge, der unbegrenzten wie der be-

grenzenden.“¹⁾ Als Mittelglied zwischen der Zahl und der Natur galt ihnen das Symbol der Geometrie, das Winkelmaß (der γνῶμῶν). — Aber nicht bloß in der Natur, auch auf allen menschlichen Gebieten, namentlich dem künstlerischen, waltet die Zahl. „So möchtest du denn nicht bloß in den dämonischen und göttlichen Dingen, sondern auch in allen menschlichen Werken und Verhältnissen die Natur und Gewalt der Zahl überall walten sehen, sowohl in den technischen Künsten als auch in der Musik.“ Eine Tafel von 10 Gegensätzen, die von einigen (wahrscheinlich jüngeren) Pythagoreern aufgestellt wurde, gibt einen Begriff davon, wie man sich die Parallelen zu jenem Urgegensatz dachte, wobei das Erstgenannte jedesmal als das Vollkommenere galt.

- | | | |
|---------------|---|-------------|
| 1. Begrenzt | — | Unbegrenzt. |
| 2. Ungerade | — | Gerade. |
| 3. Eines | — | Vieles. |
| 4. Rechts | — | Links. |
| 5. Männlich | — | Weiblich. |
| 6. Ruhe | — | Bewegung. |
| 7. Geradlinig | — | Krumm. |
| 8. Licht | — | Finsternis. |
| 9. Gut | — | Böse. |
| 10. Quadrat | — | Rechteck. |

Aus solchen Gegensätzen besteht die Welt. Aber wie in der erzeugenden Eins, der ungerad-geraden Urzahl, die Gegensätze zusammenfließen, so sind auch die Gegensätze des Weltalls verbunden zu einer „Ordnung“ (die Bezeichnung Kosmos haben anscheinend die Pythagoreer zuerst dem All verliehen, in dem echt griechischen ästhetischen Gedanken der harmonischen Regelmäßigkeit). Ihr Band bildet die Harmonie, zugleich der physikalische Ausdruck der Gesetzmäßigkeit.

c) Bei aller Phantastik haben sich die Pythagoreer doch, soweit sich aus den vielfach unsicheren und unvollständigen Nachrichten entnehmen läßt, manches wissenschaftliche Verdienst erworben. Sie haben u. a. die Quadratverhältnisse der Zahlen, wie $3^2 + 4^2 = 5^2$, aufgestellt und sind wahrscheinlich auch von solchen

¹⁾ Dagegen scheinen an einer Stelle, wo die Zahlen „Urbilder“ und „Muster“ genannt werden, durch deren „Nachahmung“ die Dinge entstehen, bereits platonische Einflüsse mitgewirkt zu haben.

arithmetischen Gesichtspunkten aus zu geometrischen Lehrsätzen, wie dem, der den Namen ihres Meisters trägt, gekommen. Auch auf den Begriff des Leeren ($\kappa\epsilon\upsilon\acute{o}\nu$), der erst in der Atomistik (§ 9) zu rechter Entfaltung kommt, haben sie bereits aufmerksam gemacht und ihn auf die Interwalle zwischen den Tönen und die Zwischenzahlen zwischen den Quadratzahlen angewandt. Ferner haben sie die mathematische Grundlegung der musikalischen Harmonie geschaffen, indem sie die Zahlenverhältnisse der Saitenlänge, aus denen Tonhöhe und Wohlklang hervorgeht, genau bestimmten und bereits Klanggeschlechter und Tonarten unterschieden. Und drittens waren sie in der Astronomie ihrer Zeit voraus. Sie haben bereits gelehrt, daß die Erde und die anderen Gestirne leuchtende Kugeln seien, die in zahlenmäßig bestimmten Abständen ihren kreisförmigen Reigen um das heilige Centralfeuer, die „Burg des Zeus“, den „Herd des Alls“, aufführten. Ja spätere Pythagoreer, wie Hiketas oder Ekphantos, haben schon die Drehung der Erde um ihre eigene Achse gelehrt.

d) Freilich lief manches Naive und Gekünstelte bei diesen wissenschaftlichen Entdeckungen mit unter, da sie dabei, um Aristoteles' Worte zu gebrauchen, „nicht im Hinblick auf die Tatsachen nach Erklärungen und Theorien suchten, sondern im Hinblick auf gewisse Theorien und Lieblingsmeinungen an den Tatsachen zertrümmerten und sich (man möchte sagen) als Mitordner des Weltalls aufspielten.“ Zur Kompletierung der heiligen Zehnzahl z. B. wurde zu Erde, Mond, Sonne, den fünf Planeten und dem Fixsternhimmel als zehnte Kugel ($\sigma\phi\alpha\iota\tau\epsilon\alpha$) eine „Gegenerde“ erdichtet. Die Abstände der Gestirne wurden nach den Toninterwallen der Musik berechnet und so, da alles in rascher Umdrehung Befindliche tönt, eine himmlische Sphären-Harmonie zustande gebracht: kindliche mit geistvollen und hochpoetischen Vorstellungen gemischt. Wie öfters mit nüchternstem Scharfsinn phantastische Mystik sich verbindet (Beispiele aus älterer und neuerer Zeit: die Araber, Kepler, Fechner, Zöllner, von Bruno und A. Comte zu schweigen), so begegnen wir auch bei den Pythagoreern den sonderbarsten Phantasmen. Aus der Zahlenspekulation wird häufig die unfruchtbarste Zahlensymbolik, die willkürlichste Zahlenspielererei. Die Sieben, noch mehr die

Zehn (als Summe der Grundzahlen $1 + 2 + 3 + 4$) galten als heilige Zahlen, bei denen geschworen wurde. Noch hören läßt es sich, wenn 1 den Punkt, 2 die Linie, 3 die Fläche, 4 den Körper bedeuten soll. Sehr gekünstelt aber klingt es, wenn 4 zugleich (als Gleiches und Gleiches) die Gerechtigkeit, 5 die Hochzeit (weil $= 3 + 2$, Verbindung der ersten männlichen mit der ersten weiblichen Zahl), 6 die Seele, 7 den Verstand, die Gesundheit oder das Licht, 8 Liebe und Klugheit symbolisieren soll u. a. m.

e) In der Psychologie haben sie wenig geleistet. Ihre Lokalisierung der seelischen Funktionen — des Verstandes im Kopf, der Seele im Herzen, des Wachstums im Nabel, der Fortpflanzung in den Geschlechtsteilen — ist noch ziemlich primitiv.¹⁾ Nach Aristoteles hätten sie die Sonnenstäubchen oder auch, was diese bewegt, für Seelen gehalten. Ihr Seelenwanderungsglaube hängt nicht mit ihren philosophischen Prinzipien zusammen und hat sich, wie ihre Lehre von der einstigen Wiederkehr aller Wesen und Vorgänge überhaupt (Nietzsche!), schon früh mit dem orphischen Dionysoskult zu einer tiefsinnig-mystischen Geheimlehre verflochten, die weiter zu verfolgen nicht Absicht einer Geschichte der philosophischen Wissenschaft sein kann (vgl. darüber das schöne Kapitel „der orphisch-pythagoreische Seelenglaube“ in *Th. Gomperz, Griechische Denker* I, 100—123). Ebenso hat ihre religiös-ethische Lehre, deren sittlich-idealen und politisch-sozialen Charakter wir oben kennen gelernt haben, und die sich in mannigfachen praktischen Lebensregeln und symbolischen Sinnsprüchen fortpflanzte (eine Sammlung solcher sittlichen Vorschriften enthält u. a. das frühestens aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. stammende „goldene Gedicht“), bei ihnen noch keine wissenschaftliche Begründung gefunden.

Auch von der Frage nach der Gewißheit der menschlichen Erkenntnis zeigen sich in der Denkwelt der Pythagoreer keine oder doch nur sehr schwache Spuren. Ihr Hauptverdienst besteht in ihrer mathematischen Forschung.

¹⁾ Gomperz sieht den Arzt Alkmaeon von Kroton als „Vater der Physiologie“ an (a. a. O. S. 119—123).

Kapitel II.

Anfänge der Reflexion über das Denken vom Kosmos.
Sein und Werden (die Eleaten und Heraklit).

Bei der nun folgenden Philosophengeneration beginnen sich neben dem (immer noch vorherrschenden) Denken vom Kosmos bereits Spuren der Reflexion über eben dies kosmologische Denken bemerkbar zu machen. Ein metaphysischer Grundgegensatz spaltet sie in zwei getrennte Lager: die einen (die Eleaten) stellen den Gedanken des einen, unwandelbaren Seins, die anderen (Heraklit) den entgegengesetzten des in ewigem Flusse begriffenen Werdens an die Spitze ihrer Philosophie. Über die Reihenfolge, in welcher beide Schulen zu behandeln seien, sind die Historiker der Philosophie nicht einer Meinung. Brandis, Ueberweg, Gomperz stellen Heraklit voran, Zeller, Schwegler, Baumann die Eleaten. Wir wählen einen dritten, soviel wir wissen, bisher nur in *Windelbands Geschichte der alten Philosophie* eingeschlagenen Weg, der uns sowohl aus zeitlichen wie aus sachlichen Gründen den Vorzug zu verdienen scheint, obwohl er den Xenophanes von den übrigen Eleaten trennt:

1) Xenophanes, der, um 570 geboren, von Heraklit schon berücksichtigt wird, von der eleatischen Schule dagegen eigentlich nur ein Vorläufer, überhaupt kein Philosoph im strengeren Sinne ist (§ 4).

2) Heraklit, geb. um 535 (§ 5).

3) Der eigentliche Begründer der eleatischen Philosophie, Parmenides, geb. 540 oder 515, der den Heraklit bereits bekämpft, mit seinen Nachfolgern Zeno und Melissus, deren Wirksamkeit bereits ganz in das 5. Jahrhundert fällt (§ 6).

§ 4. Xenophanes.

Mehrere Abhandlungen über ihn von Franz Kern, 1864 ff. — J. Freudenthal, Die Theologie des Xenophanes, Breslau 1886.

Zu den Joniern, welche durch den Einbruch der Perser aus ihrer Heimat fortgetrieben wurden, gehörte auch der um 570 zu Kolophon geborene Xenophanes. Nach einem überaus langjährigen Wanderleben — er selbst gibt es auf 67 Jahre an! — ließ er sich in seinem

Alter zu Elea, einer Kolonie der Phokäer in Unteritalien, nieder, wo er hochbetagt (nach 480) gestorben ist.

Xenophanes ist nicht von der Naturwissenschaft, sondern von der Poesie und Reflexion her zur Philosophie gekommen; er war und blieb in erster Linie Dichter. Seine in verschiedenen Maßen verfaßten Gedichte soll er als wandernder Rhapsode, um seinen Lebensunterhalt zu gewinnen, in vielen Städten von Hellas und Großgriechenland vorgetragen haben. Von seinem Lehrgedicht, dem gleichfalls der Titel „über die Natur“ zugeschrieben wird, sind nur eine Anzahl zerstreuter Verse erhalten; ein längeres Bruchstück von einem heiteren Festgedicht. Sonst besitzen wir nur wenig sichere Mitteilungen über ihn. Die Zuverlässigkeit der pseudoaristotelischen Schrift *De Xenophane Zenone Gorgia* wird vielfach bestritten.

Die erhaltenen Verse des Xenophanes tragen zum Teil einen merkwürdig unhellenischen Charakter. Sie warnen vor Überschätzung der Körperkraft; selbst der Ruhm der Olympiasieger gilt ihm nichts. Besser als der Männer und Rosse Kraft dünkt ihm „unsere Weisheit“. Er verwirft die ganze antike Mythologie und bekämpft Homer und Hesiod, weil sie den Göttern menschliche Laster, wie Diebstahl, Ehebruch und Betrug, andichtet haben. Ja, er zeigt sogar Abneigung gegen deren plastische Darstellung. Wenn Rinder oder Löwen Hände zum Bilden von Gestalten hätten, würden sie die Götter wie Rinder und Löwen bilden. Begreiflich genug, daß solche Verse von Clemens von Alexandrien (§ 54) und anderen Kirchenvätern mit Vorliebe citiert werden. Diese kühne Kritik des Volksglaubens scheint der Ausgangspunkt seiner religiös-philosophischen Lehre vom All gewesen zu sein.

Den vielen Göttern des Volksglaubens stellt Xenophanes den einen höchsten Gott gegenüber, „bei Göttern und Menschen den größten, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken“. Er ist „ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr, bewältigt sonder Mühe alles mit seines Geistes Kraft“. Aber nun wird der bis hierher religiöse Gedanke theoretisch gewendet. Diese Gottheit ist völlig unbeweglich und unwandelbar, „im selbigen bleibend“, ist „eines und alles“ (έν καὶ πᾶν). Sein Monotheismus ist also pantheistischen Charakters. „Auf das All hinblickend, nannte er das Eine Gott,“ sagt

Aristoteles und nennt ihn den ersten Einheitslehrer unter den Eleaten. Wenn er sich auch, wie Aristoteles an derselben Stelle (Metaph. I, 5) bezeugt, über das Wesen dieses Einen noch nicht deutlich aussprach, insbesondere ob die Einheit mehr als eine begriffliche (Parmenides) oder stoffliche (Melissus) zu fassen sei, so war doch sein Grundgedanke, den Kosmos überhaupt als Einheit aufzufassen, ein großartiger Fortschritt in der Geschichte des griechischen Philosophierens.

Die spezielle Naturforschung scheint bei unserem Dichter-Philosophen in den Hintergrund getreten zu sein. Von den physikalischen Sätzen, die ihm zugeschrieben werden, klingt derjenige, daß die Gottheit kugelförmig sei, nicht mehr so seltsam, wenn man für Gottheit Weltall einsetzt; andere, wie die, daß die Gestirne feurige Wolken seien, beruhen auf dem unentwickelten Zustand der Wissenschaft seiner Zeit. Merkwürdig sind einige Fragmente durch die in ihnen sich aussprechende kritische oder gar skeptische Stimmung: Volle Gewißheit über die Götter und das All hat noch keiner erlangt und wird keiner jemals erlangen; denn „Schein ist über alles gebreitet“; und „Nicht von Anfang offenbarten die Götter den Sterblichen alles, sondern durch ihr Suchen finden diese im Laufe der Zeit Besseres.“ Weitere Schlüsse, als daß Xenophanes kein starr dogmatischer Denker war, lassen sich indessen aus derartigen vereinzeltten Äußerungen nicht ziehen.

§ 5. Heraklit.

Schleiermacher, Herakleitos der Dunkle von Ephesos, 1807 (S. W. III. 2, 1—146). — J. Bernays, Gesammelte Abhandlungen I, ed. Usener, 1885. — Ferd. Lassalle, Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos, 2 Bände, Berlin 1858. — P. Schuster, Heraklit von Ephesos, Leipzig 1873. — Teichmüller, Neue Studien zur Gesch. der Begriffe I. II, Gotha 1876, 78.

Die meisten Schriften über Heraklit, insbesondere die Lassalles (des bekannten Sozialisten), leiden an dem Fehler, Heraklit in zu starkem Maße zum Vater aller möglichen modernen Ideen machen zu wollen. Die beste Sammlung seiner Fragmente ist die von Bywater, Oxford 1877.

Nicht ohne Grund hat Hegel den Heraklit für den ersten spekulativen Philosophen erklärt. Die Milesier (§ 2) waren vor allem doch Naturforscher, ihr Ausgangspunkt und alleiniges Objekt der Kosmos. Dieser Sach-

verhalt blieb im wesentlichen auch bei den Pythagoreern, wenn sie auch zu mathematischem Denken über das Weltall sich erhoben. Heraklit beginnt, falls wir von den soeben erwähnten kritischen Äußerungen des Xenophanes absehen, zum erstenmal über das Denken selbst zu philosophieren, obgleich auch sein Hauptobjekt der Kosmos bleibt.

1. *Leben.* Mit Heraklit kehren wir wieder nach der Urheimat der griechischen Philosophie, dem jonischen Kleinasien, zurück. Er stammte aus Ephesus und zwar, wie das für fast alle diese älteren Philosophen kennzeichnend ist, aus vornehmerm Geschlechte. Dieser Abstammung entsprach auch seine schroff-aristokratische Gesinnung, die ihn nach dem Siege der Volkspartei von dem öffentlichen Leben sich völlig — wie es heißt, in die Waldeinsamkeit — zurückziehen ließ. Sein Leben fällt wahrscheinlich in die Zeit zwischen 535—475. Im Leben, wie in der Philosophie, ging er als stolzer, einsamer und verbitterter Denker seinen eigenen Weg. Die tiefsinnige, feierliche, bilder- und gleichnisreiche, ja öfters gewollt orakelhafte Sprache seines Buches brachte ihm schon im Altertum den Beinamen des „Dunklen“ ein. Nach Sokrates bedurfte es eines delischen, d. h. vorzüglichen Tauchers, um bei Heraklit auf den Grund zu kommen. 138 Fragmente von ihm sind erhalten.

2. *Prinzip.* Heraklit stellt sich in bewußten Gegensatz nicht nur zu der Menge, sondern auch zu seinen nächsten philosophischen Vorgängern und Zeitgenossen; nur die milesischen Naturphilosophen tadelt er nicht, an deren zweiten (Anaximander) er in der Tat auch in gewisser Beziehung am ehesten erinnert. Die Menge sei taub für die Wahrheit, auch wenn diese ihr nahe trete, und halte sich in ihrem Unverstande lieber an die Gesänge der Dichter, von denen er besonders Homer, Hesiod und Archilochos bekämpft, und den Troß vorgeblicher Lehrer. Vielwisserei sei eine schlechte Kunst und belehre den Geist nicht; das sehe man an Hesiod und Pythagoras, Xenophanes und Hekataios. Er selbst ist sich offenbar bewußt, eine völlig neue Bahn zu eröffnen, die er durch eigenes Ringen gefunden hat. „Ich suchte mich selbst,“ sagt er einmal voll stolzen Selbstgefühls. Das menschliche Bewußtsein tritt dem Objekt gegenüber.

Der Grundgedanke der neuen Lehre nun ist der: In der gewöhnlichen Ansicht vom Sein der Dinge steckt

ein Vorurteil, wir müssen sie als werdende betrachten. Es gibt nichts Festes und Beharrliches in der Welt. Πάντα ῥεῖ, d. i. Alles ist im Flusse, in ewigem Wechsel und Werden begriffen. „Nicht zweimal können wir in denselben Fluß hineinsteigen,“ lautet sein Lieblingsgleichnis, „denn neue und immer neue Gewässer strömen ihm zu.“ Aus Einem wird Alles, aus Allem Eines. Zu dem verschiedenen Nacheinander tritt das entgegengesetzte Nebeneinander: „Das Meerwasser ist das reinste und abscheulichste, für die Fische trinkbar und heilsam, für die Menschen untrinkbar und verderblich.“ Und zu dem Nebeneinander die Coexistenz der Gegensätze, an deren Ausmalung unser Dichter-Denker geradezu seine Freude hat. Leben und Tod, Wachen und Schlafen, Mischung und Trennung, Entstehen und Vergehen, Alt und Jung, Sterblich und Unsterblich, Gerade und Krumm, Männliches und Weibliches, Hohes und Tiefes, ja auch Gutes und Böses: — es ist dasselbe. Sie alle sind nur verschiedene Formen des nämlichen Prozesses. Der Kosmos gleicht einem beständig umgerührten Mischtrank.

Wie aber entsteht nun trotz dieser ewigen Bewegung der Schein des Beharrens, inmitten des steten Werdens der Schein des Seins? „Durch den Gegenlauf,“ antwortet Heraklit. Der „Streit“ ist nicht bloß der Herr und „König,“ sondern auch der „Vater“ aller Dinge; Gegensatz erzeugt Einheit. Entgegengesetztes vereinigt sich zum Heilsamen. Krankheit macht die Gesundheit süß, Hunger die Sättigung, Arbeit die Ruhe. So wird die Welt der Gegensätze zu einer großen Harmonie, „in sich zurückkehrend, gleich der des Bogens und der Leier,“ wie das von Heraklit gern gebrauchte, etwas dunkle Bild für das Auseinanderstrebende, das wieder zusammengeht, lautet.

3. *Das Urfeuer.* Diese eine Ordnung der Dinge nun, die kein Gott und kein Mensch geschaffen hat, wird von ihm öfters bezeichnet als Feuer. Wie haben wir uns das zu denken? Offenbar nicht so bequem wie Aristoteles und andere altgriechische Berichterstatter, denen man früher folgte, die das Feuer einfach als Heraklits ἀρχή, in dem Sinne des Urstoffs der milesischen Naturphilosophie (§ 2), erklären. Wir wissen bei dem Mangel an Nachrichten freilich nicht sicher, ob nicht auch schon die Schule von Milet ihren „Urgrund“ in geistigerer Weise aufgefaßt hat. Bei Heraklit dem

Bilderreichen jedenfalls scheint das „ewig lebende Feuer“, das der Kosmos „immer war, ist und sein wird, nach Maßen sich entzündend und verlöschend nach Maßen“ kaum buchstäblich verstanden werden zu können. Freilich ganz vermag er sich der stofflichen Auffassung noch nicht zu entschlagen. Aus dem Feuer, das übrigens nicht sowohl als Flamme, sondern als feuriger Hauch ($\psiυχ\acute{\eta}$) zu verstehen ist, läßt seine Weltentstehungslehre als Umwandlungen ($\tau\rho\omicron\pi\alpha\acute{\iota}$) desselben erst Wasser (Flüssiges), dann Erde (Festes) hervorgehen — „der Weg nach unten“ — und umgekehrt wieder aus Erde Wasser, aus Wasser Feuer — „der Weg nach oben“ — in stetem Kreislauf. Aus Feuer ist das Weltall einstmals geworden, in Feuer wird es sich dereinst auflösen, um sich alsdann aufs neue zu bilden. (Eine Lehre, die, wenn wir für „Feuer“ den Feuerball des Sonnensystems setzen, der modernen Naturwissenschaft nicht allzufern steht, übrigens von manchen Gelehrten als spätere stoische Umdeutung dargestellt wird.) Daß das Urfeuer von Heraklit gleichwohl nicht rein stofflich gefaßt wurde, zeigt ein Satz wie der: „In Feuer setzt sich alles um und das Feuer in alles, wie Geld in Gold und Gold in Geld,“ wo es fast nur als Symbol der Veränderung erscheint. Auch wird es andererseits mit dem Göttlichen identifiziert und mit der allwaltenden $\Delta\acute{\iota}\kappa\eta$ oder dem Verhängnis ($\epsilon\iota\mu\alpha\rho\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$): eine Auffassung, die an das Fragment des Anaximander erinnert. In diesen Zusammenhang gehört wohl auch der Spruch: „Alles lenkt (eigtl. steuert) der Blitz.“ Ob und inwieweit Heraklit das Weltwesen ($\xi\upsilon\nu\acute{\omicron}\nu = \kappa\omicron\iota\nu\acute{\omicron}\nu$) schon als Vernunft ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) gedacht hat, ist bei dem Zustand der Fragmente und der gleichnishaften Sprache des „Dunklen“ schwer zu entscheiden. Jedenfalls nicht als zweckmäßig handelnde Macht, denn die Ewigkeit heißt einmal ein „brettspielender Knabe,“ der die Steine aufbaut und wieder zusammenwirft. Auch erwähnt Sokrates, der Heraklit studiert hat, nichts von einer Weltvernunft bei ihm, und Aristoteles bezeichnet ausdrücklich Anaxagoras als den Erfinder des νοῦς (vergl. § 8). Eher könnte er dabei das strenge, ausnahmslose Walten eines Weltgesetzes im Auge gehabt haben, das nach Maß ($\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\nu$) und Zahl verfährt (ein pythagoreisches Moment).

4. *Psychologisches* und *Ethisches*. Auch auf die menschliche Seele wird das Bild des Feuers übertragen.

Die „trockene“ Seele ist die weiseste und beste, sie ist ein Teil des göttlichen Urfeuers, das sie, wie der Blitz die Wolke, durchzuckt. Aber die meisten Menschen folgen — damit kehren wir zu den anfangs bereits gestreiften erkenntnistheoretischen Spuren in Heraklits Lehre zurück — nicht der Weltvernunft, die sie nicht erkennen, sondern dem eigenen Wähnen (ὄησις). Und doch sind „Augen und Ohren schlechte Zeugen (der Wahrheit), wenn sie ungebildeten Seelen angehören“. Solche „feuchte“ Seelen gleichen dem Trunkenen, der von einem bartlosen Knaben geführt wird und strauchelt. Aber „sein Sinn ist des Menschen Dämon“, d. h. des Menschen Charakter ist sein Schicksal. Der anthropologische Zug tritt, nach dem Erhaltenen zu urteilen, neben dem allerdings noch immer vorherrschenden kosmologischen bei Heraklit entschieden stärker hervor als bei seinen Vorgängern. Nach Laertius Diogenes zerfiel denn auch seine Schrift neben dem naturphilosophischen in einen politischen und einen — theologischen Teil. Letzteres ist wohl möglich, da die Philosophie des „dunklen“ Weisen unleugbar eine religiös-mystische Färbung trägt, weshalb ihn auch E. Pfeiderer (Tübingen 1886) mit dem Mysterienwesen in nähere Beziehung bringen will. Wie sein Gegner Xenophanes, eifert auch er gegen die bildliche Darstellung der Götter und blutige Opfer. — Aus dem politischen Teil werden Sätze stammen wie die: „Für das Gesetz muß das Volk kämpfen wie für eine Mauer“, „Überhebung muß man löschen gleich einer Feuersbrunst.“ Deshalb müssen auch Strafen sein, um die Menge im Zaume zu halten. Auch auf diesem Gebiete fordert er dieselbe Unterordnung des Einzelnen unter das Allgemeine, die er auf theoretischem Gebiete verlangt. Freilich beruht das Gesetz oftmals auf dem „Rat eines Einzigen“, dem man dann um seiner überlegenen Einsicht willen Gehorsam schuldet. Erst durch solches Sichfügen unter das Allgemeine (Gesetz, Schicksal) werde dem Menschen die wahre Befriedigung (eigentlich das „Wohlgefallen“, εὐαρέστησις) zu teil.

5. Heraklit ist eine Art antiker Faust, der mit den Rätseln des Daseins ringt und bereits manche moderne Elemente in sich trägt. Ein originaler Denker, dessen starke Seite offenbar in der genialen Intuition, nicht in der wissenschaftlichen Spezialforschung lag, hat er nicht bloß auf seine, sondern auch auf die nachfolgende Zeit

bedeutsam eingewirkt. Plato hat in seiner Jugend heraklitischen Einfluß erfahren, selbst Aristoteles ist nicht unberührt von ihm geblieben. Am meisten aber hat er auf die Naturphilosophie und Theologie der Stoiker gewirkt, die insbesondere seine Logoslehre weiter ausgebaut haben, und durch sie mittelbar auf die alexandrinische Religionsphilosophie jüdischer (Philo) und christlicher (Clemens) Richtung. Ja, noch bis in die neueste Zeit haben sich so entgegengesetzte Naturen, wie der gemütsinnige Schleiermacher und die verstandes-scharfe Kämpfernatur Lassalles, gleich seinem dialektischen Meister Hegel, dem Reize der dunklen Weisheit des Philosophen von Ephesus nicht entziehen können.

Hat auch der einsame Mann wohl kaum eine Schule begründet, so hat es doch schon früh „Herakliteer“ gegeben. Bekannt von ihnen ist jedoch nur Platos Lehrer Kratylus (nach dem ein platonischer Dialog genannt ist), der, den Satz des Meisters überbietend, behauptete: auch nicht einmal könne man in denselben Fluß hineinsteigen; Aristoteles spottet, Kr. habe schließlich garnichts mehr behaupten zu dürfen geglaubt, sondern nur noch den Finger bewegt. Auch in einer dem Arzte Hippokrates untergeschobenen Schrift *„Von der Diät“* (um 400 v. Chr.) werden — mittelbar oder unmittelbar — heraklitische Sätze verwandt.

§ 6. Die Eleaten (Parmenides, Zeno, Melissus).

Durch Heraklit war das Sein der Dinge in ein ewiges Werden aufgelöst worden. So notwendig und fruchtbar dieser Gedanke auch war, so forderte er doch seine Ergänzung in dem Gedanken eines einheitlichen Seins, dessen Werden festzustellen ist. Dieser letztere Gedanke war bereits in des Xenophanes Geiste aufgetaucht; seine systematische Begründung findet er indes erst durch das eigentliche Haupt der Philosophenschule von Elea: Parmenides.

1. Parmenides.

a) *Leben und Werke.* Parmenides' Heimat war eben dies Elea; auch er war ein Sohn angesehener und wohlhabender Eltern. Die Angaben über seine Lebenszeit schwanken bedeutend. Nach Laert. Diog. müßte er um 540, nach der Darstellung in dem platonischen Dialoge,

der seinen Namen trägt, etwa 515 geboren sein. Übereinstimmend dagegen war das Altertum in dem Lobe seiner Persönlichkeit. Plato nennt ihn den „Großen“, „ehrwürdig und erhaben“, „von einer edlen Tiefe“. Aristoteles zieht ihn wenigstens den übrigen Eleaten vor. Von anderer Seite wurde ihm eine „pythagoreische“ Lebensführung nachgerühmt. Auch auf Sitten und Gesetzgebung seiner Vaterstadt soll er wohlthätig eingewirkt haben. Mit den Pythagoreern und Xenophanes ist er jedenfalls in Berührung gekommen, wenn ihn auch die heraklitische Lehre am unmittelbarsten angeregt, d. h. zum Widerspruch aufgefordert hat. — Von seinem Lehrgedicht (vgl. *H. Diels, Parmenides' Lehrgedicht, griechisch und deutsch*. Berlin 1897) *περὶ φύσεως* sind ziemlich ansehnliche Bruchstücke, im ganzen 155 meist zusammenhängende Verse (Hexameter) erhalten. Gleich der Eingang (32 Verszeilen) ist von seltener Schönheit der Sprache und des Gedankens. Der Dichter wird von Rossen, denen die Töchter des Sonnengottes den Weg zeigen, hoch in den Äther emporgetragen zu dem Heiligtum der Weisheit. Dort begrüßt ihn die Göttin und verspricht, falls ihn allein die Liebe zur Gerechtigkeit und Wahrheit hierher geführt, ihm alles zu verkünden: sowohl die ewige Wahrheit als auch die trüglichen Meinungen der Menschen. Dementsprechend zerfällt das Gedicht in zwei Teile: 1. die Lehre von der Wahrheit, 2. die Lehre vom Schein.

1. *Seinslehre*. Zur Wahrheit führen, wie Parmenides übereinstimmend mit seinem Gegner Heraklit, ja noch schärfer als dieser hervorhebt, nicht die Sinne, die uns Vielheit und Veränderung der Dinge vorspiegeln, sondern nur die Vernunft oder das Denken (*ὁ λόγος, τὸ νοεῖν*), welches das Sein des Seienden als notwendig, das des Nichtseins als unmöglich erkennt. Denn, so lautet sein Kernsatz, die Wahrheit liegt in der Erkenntnis, daß nur das Sein ist und das Nichtsein nicht ist, der Schein in der trüglichen Meinung, daß auch das Nichtsein sei. Nur die rat- und urteilslose „doppelköpfige“ Menge, taub und blind zugleich, kann Sein und Nicht-Sein (d. i. Werden) für ein und dasselbe erklären, wie mit deutlicher Anspielung auf die Herakliteer gesagt wird. Nur ein Seiendes kann gedacht werden, und kein Denken ohne das Seiende, von dem es ausgesagt ist; ja P. erhebt sich zu der kühnen Ab-

straktion: Dasselbe ist Denken und Sein. Doch, wie rein abstrakt dies auch klingen mag, vom Stofflichen kann auch der Eleate sich nicht gänzlich freimachen. Auf diesen Begriff des reinen Seins werden alsbald die Eigenschaften übertragen, welche schon die früheren Philosophen von ihren Urgründen ausgesagt hatten. Es ist erhaben ob Raum und Zeit, ungeworden, unzerstörbar und unversehrbar, eingeboren, unbeweglich, ewig. Und noch weitere: es war nicht und wird nicht sein, sondern ist, als ein zusammenhängendes (ἑνὸν) Ganzes. Es heißt weiter unteilbar und allgegenwärtig, ohne Ende, überall sich selbst gleich und in sich vollendet, „der Wucht einer ringsum wohlgerundeten, von der Mitte nach allen Seiten gleichgewogenen Kugel vergleichbar.“

2. *Physik.* Parmenides fühlte nun offenbar den Widerspruch zwischen diesem aus dem rein begrifflichen Denken gewonnenen Prinzip des unteilbaren Seins und der vielgestalteten Wirklichkeit. Auf die Seinslehre seines ersten Teils folgt daher in dem zweiten ein Eingehen auf die, wenn auch „trügerischen“, Meinungen der Menschen“ d. h. ihre sinnlichen Wahrnehmungen, eine Art bedingungsweiser Physik, die auf dem Boden der Erscheinungswelt steht, auf die „Worte der Wahrheit“ die „Worte der Meinung“. Hier gibt er denn auch, dem Beispiele seiner Vorgänger folgend, eine Weltbildungstheorie. Er geht dabei von zwei Urstoffen aus, die an die erste Ausscheidung des Anaximander, teilweise auch an Heraklit erinnern. Dem ätherischen, lichten, leichten Element des überall sich selbst gleichen Feuers tritt ein zweites gegenüber: die dichte, dunkle, schwere Masse, aus der die Erde entstanden ist. Jenes stellt das wirkende, dieses das leidende Prinzip dar. Die Vermischung beider erfolgt seitens der alles lenkenden Gottheit durch den ersten Erreger aller Dinge, den Eros (Liebestrieb). Von der dann weiter folgenden Lehre über die Entwicklung der Welt und Entstehung des Menschen sind uns leider nur einzelne Verse erhalten. Von psychologischem Interesse ist die Bemerkung, daß, wie das All, so auch des Menschen Sinnesart aus beiden Elementen gemischt sei, doch so, daß das (übrigens noch ganz naiv materialistisch abgeleitete) Geistige vorwiege. Eine gedankliche Vermittlung zwischen der Lehre vom Sein und der vom

Schein ist zwar von einzelnen neueren Forschern angenommen worden, aber aus dem Erhaltenen nicht ersichtlich, ja vielleicht nicht einmal von P. selbst angestrebt.

2. Schüler des Parmenides.

Eher als des Eingängers Heraklit konnte des Parmenides Philosophie eine Schule bilden. Ihr Denken in reinen Begriffen forderte geradezu zur dialektischen Durch- und Fortbildung heraus. Diese leistete der eleatischen Lehre vor allem Parmenides' Lieblingsschüler

a) Zeno (etwa 490—430),

25 Jahre jünger als er. Gegenüber den Angriffen und dem Spott, den die wunderbare Einheitslehre seines Meisters vielfach hervorgerufen hatte, verteidigte er dieselbe mit solchem Scharfsinn, daß er noch von Plato der eleatische „Palamedes“ (Ringkünstler) genannt und von Aristoteles als Erfinder der Dialektik bezeichnet wird. Er suchte den Beweis indirekt zu führen, indem er die entgegengesetzte Annahme des Vielen und der Bewegung als widerspruchsvoll nachzuweisen suchte; das in der Geschichte des griechischen Philosophierens so wichtig gewordene hypothetische Verfahren (ὑπόθεσις = Grundannahme) hat hier seinen Ursprung. Seine im ganzen Altertum, ja bis in die Neuzeit berühmten ἀπορίαι (Verlegenheiten) decken in der Tat den Widerspruch auf, in dem unser Denken notwendig mit der sinnlichen Wahrnehmung in Bezug auf die Grundbegriffe der reinen Naturwissenschaft: Bewegung, Zeit, Raum und Größe gerät. Wir erwähnen das Wichtigste. Zeno geht von der Voraussetzung der unendlichen Teilbarkeit des Raumes aus. Unter dieser Voraussetzung kann 1. die Bewegung nicht anfangen (jeder Raum enthält wieder einen Raum in sich, jeder Ort liegt wieder an einem Ort); sie kann 2. nicht enden, Achilles die Schildkröte nicht einholen; denn während er an ihren Standort A gelangt ist, ist sie in B angelangt, ist er dort, ist sie in C u. s. w.; 3. der fliegende Pfeil ruht; denn er ist in jedem Augenblicke nur in demselben Raume, ruht also während der ganzen Zeit seiner scheinbaren Bewegung. — Zenos Beweise lösen die Probleme nicht, ja sie wollen sie vielleicht nicht einmal lösen. Sie haben aber das Verdienst, auf die Schwierigkeiten, die in diesen Problemen

liegen, hingewiesen und so die Infinitesimalrechnung vorbereitet zu haben. Daher haben sie auch immer wieder, trotz ihres scheinbaren Widersinns, tiefere, namentlich mathematische Denker beschäftigt, von Aristoteles und Plato bis auf Hegel und Herbart, insbesondere auch die Philosophen des mathematischen Zeitalters: Bayle, Spinoza und Leibniz. Sie haben die Begriffe des Unendlich-Großen und des Unendlich-Kleinen, des Zeitmoments, der Ruhe, des Vorsprungs u. a. zur Erörterung gebracht, wenn auch das Resultat vorerst nur ein negatives sein konnte.

b) Melissus.

Melissus von Samos, wahrscheinlich derselbe, der 442 in der Nähe seiner Vaterstadt die Flotte der Athener besiegte, vertrat den Standpunkt der Eleaten mit der Einschränkung bzw. Ergänzung, daß er die Unbegrenztheit des einen Seienden behauptet, und daß er als Konsequenz derselben die Unmöglichkeit eines leeren Raumes folgert. Ob er zu der Rücksichtnahme auf das letztere Problem durch die später (§ 9) zu behandelnden Atomistiker angeregt ist (Zeller), oder sie angeregt hat (Natorp), ist die Frage. Das Eine ist ihm nicht bloß unbewegt, sondern auch völlig gleichartig mit sich selbst, es wird weder größer noch kleiner, es — empfindet weder Lust noch Schmerz, ist überhaupt unkörperlich: während er es nach Aristoteles (Met. I, 5) materiell gedacht hätte. Ganz aufgeklärt ist seine Stellung noch nicht.

Beide, Heraklit und die Eleaten, sind großartig in ihrer Einseitigkeit, und die Einseitigkeit beider ist fruchtbar gewesen, von ihrer Zeit an bis zur Gegenwart. In Heraklits Werden liegt nicht nur der sophistische Zweifel an allem Bestehenden, sondern auch alles entwicklungsgeschichtliche Denken im Keime, während die Eleaten in ihrem Sein den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht gesucht haben und so die Urheber des Gedankens der Gesetzlichkeit geworden sind. Beider Denken haftet freilich noch an dem Kosmos, der sinnlich wahrnehmbaren Welt der Wirklichkeit.

Der weitere Fortgang des philosophischen Denkens ist nun der, daß die jüngeren Naturphilosophen des 5. Jahrhunderts, insbesondere Anaxagoras und Empedokles, eine Vermittelung zwischen dem eleatischen

Sein und dem heraklitischen Werden anstreben, wie sie andererseits eine eben solche zwischen der älteren Naturphilosophie und den Anfängen des Atomismus darstellen.

Kapitel III.

Die jüngeren Naturphilosophen: Empedokles, Anaxagoras u. a.

(Vermittelungsversuche. Ansätze zu neuen Systembildungen.)

§ 7. Empedokles.

1. *Leben und Schriften.* Mit Empedokles treten wir auf den Boden der Insel Sizilien, und zwar auf dorisches Gebiet. Er war um 490 in der damals in vollster Blüte stehenden reichen Handelsstadt Akragas (Agrigent) geboren. Obwohl aus vornehmer Familie, schloß er sich doch den Freiheitsbestrebungen der Volkspartei an und half ihr zum Siege. Nicht bloß als Philosoph, sondern auch als Redner, Dichter, Ingenieur, Arzt und Weihepriester war er hochberühmt. Aristoteles preist ihn als Begründer der Rhetorik und stellt ihn an Pracht des dichterischen Ausdrucks Homer gleich, ähnlich später Lukrez. Magische Kräfte, wunderbare Heilungen, allerlei Wetterkünste, ja sogar Totenerweckungen schrieb ihm nicht bloß das Volk, sondern auch er selbst zu. Über seinen Tod gingen wunderbare Sagen um; nach der verbreitetsten derselben soll er sich freiwillig in den Krater des Ätna gestürzt haben. Wahrscheinlich aber starb er um 430, nachdem er, der lange Zeit Vergötterte, doch schließlich die Volksgunst verloren, als Verbannter im Peloponnes. — Außer dem, sozusagen hergebrachten, Lehrgedicht *περὶ φύσεως* verfaßte er noch ein zweites Werk: *καθαρμοί* (Sühnungen). Von beiden zusammen sind etwa 450 Verse erhalten (Ausgaben von Sturz 1805, Karsten 1838, H. Stein 1852).

2. *Naturphilosophie.* Die Philosophie des Empedokles kann man als eine Verbindung der eleatischen Seinslehre mit dem heraklitischen Werden auffassen. Jedoch ist der Sizilier, seinem ganzen Wesen entsprechend, mehr Chemiker, Biologe und Anthropologe als Mathematiker und Dialektiker. Mit den Eleaten leugnet er, daß Etwas aus Nichts entstehen oder in Nichts vergehen

kann; mit Heraklit hat er das Entwicklungsprinzip gemein. Nicht Entstehen und Vergehen, wohl aber Mischung und Trennung (Entmischung) des in seiner Gesamtmenge unveränderten Stoffes gibt es, bewirkt von Liebe (Freundschaft) und Haß (Zwist). Wir stehen bei ihm mitten in chemischen Vorstellungen. Aus den zwei Elementen der parmenideischen Lehre vom Schein sind bei Empedokles vier unveränderliche, aber teilbare „Wurzeln aller Dinge“ geworden, indem er zu dem Wasser des Tales, der Luft des Anaximenes, dem Feuer Heraklits als vierten Grundstoff die Erde hinzufügt. Es sind unsere bekannten „vier Elemente“: Feuer, Wasser, Luft und Erde, die bei ihm allerdings zuweilen noch in mythischer Personifizierung erscheinen. Im Anfange aller Dinge ruhten alle diese Stoffe, von dem einigenden Band der „Liebe“ zusammengehalten, ungesondert und unvermischt nebeneinander, in der Gestalt einer in sich geschlossenen Kugel (σφαῖρα, wie bei Parmenides). Allmählich aber fand der „Haß“ Eingang, und mit ihm kam die Trennung, die zur Bildung der Welt und der Einzelwesen führte und schließlich zur Alleinherrschaft gelangte, damit den Untergang der Lebewesen bewirkend, bis schließlich die Liebe wieder Macht gewann, das Getrennte wieder vereinte und zuletzt zum Anfangszustand der allumfassenden Kugel, des „allerseligsten Gottes,“ zurückführt,¹⁾ worauf dann in gleicher Weise neue Weltperioden, sich stetig ablösend, einander folgen.

Die Entwicklung des organischen Lebens, auf die das Hauptinteresse unseres Philosophen gerichtet ist, erfolgt also in der Periode des Kampfes beider Kräfte, durch unaufhörliche Mischung und Entmischung der vier Grundstoffe. Und zwar bewirkt der quantitative Unterschied der Zusammensetzung auch einen qualitativen Unterschied in den Sinneseigenschaften, ein „anderes Antlitz“ des Zusammengesetzten. Von den organischen Wesen keimten zuerst die empfindungsbegabten Pflanzen aus der Erde hervor. Von den Tieren entstanden zuerst einzelne Gliedmaßen (Köpfe, Arme, Augen), die durch ihre anfangs zufälligen Vereinigungen Anlaß zu wunderbaren Mißbildungen gaben, bis sie sich schließlich, durch zahlenmäßige Mischungsverhältnisse, zu zweckmäßigen

¹⁾ Man erinnere sich an Goethes: „Ist es möglich, Stern der Sterne“ im *west-östlichen Divan* (Buch *Suleika*).

und lebensfähigen Organismen entwickelten. Denn Verwandtes und Gleiches zieht einander an, Feindliches bleibt sich fern. So haben wir hier zum erstenmal eine Analogie unserer chemischen „Wahlverwandtschaften,“ zugleich mit den elementaren Keimen einer Selektionstheorie. Den Mischungsvorgang im einzelnen denkt Empedokles sich so, daß kleinste Teile des einen Stoffes bzw. Körpers mit denen des anderen sich mengen, indem sie als Ausflüsse (ἀπόρροαι) des einen in die Spalten oder Poren (πόροι) des anderen eindringen.

3. *Psychologisches und Erkenntnistheoretisches.* Von diesem Grundsatz machte nun Empedokles Anwendung auch auf die Sinneswahrnehmungen. Auch zu ihnen sind zwei verschiedene Dinge nötig: 1) die Teilchen der Objekte und 2) die der aufnehmenden Sinneswerkzeuge (was er besonders für die Gesichtswahrnehmung ausführte), sodaß wir hier zum erstenmal — Gomperz S. 189 allerdings sieht den Pythagoreer Alkmäon von Kroton (§ 3) als Vorgänger an —, wenn auch in noch so unreifer Form, die Anerkennung eines subjektiven Beitrags zum Zustandekommen der Wahrnehmung finden. Damit dieselbe eintrete, müssen auch hier beide Teile zu einander passen, von gleicher Art sein: „Mit der Erde erkennen wir die Erde, mit dem Wasser das Wasser“ u. s. w. Ganz materialistisch klingt der Satz: „Je nach vorhandenem Stoffe wächst dem Menschen die Einsicht,“ wie ihm denn auch von der Mischung des Blutes das Denken abhängt: „Das Herzblut ist Gedanke“ (Anfang der Lehre von den Temperamenten). Und doch ist dieser Materialismus wieder spiritualistisch (wie übrigens auch der moderne „Monismus“ Häckels), denn alle Materie ist in seinen Augen, wie in denen des Thales, des Heraklit, des Parmenides, beseelt, „alles besitzt Denkkraft.“ Berührung des Ähnlichen erweckt zugleich die Empfindung der Lust, Berührung des Entgegengesetzten Hemmung des Lebensgefühls, also Unlust. — Übrigens sollen wir der Sinnesempfindung nur soweit trauen, als ihr Bereich geht. Das wahre Wissen ist nur der Denkkraft erreichbar. Die vollkommene Erkenntnis freilich kommt allein der Gottheit zu.

4. So tritt zwar das rein-philosophische Moment in der Gestalt des Empedokles etwas zurück, dagegen hat er auf den verschiedensten Gebieten der Naturwissen-

schaft, wozu auch das astronomische, meteorologische und morphologische¹⁾ gehört, hochbedeutsame Gedankenkeime, von reicher wissenschaftlicher Fruchtbarkeit für die Folgezeit, gepflanzt. In keinem erkennbaren Zusammenhange mit dieser seiner Naturphilosophie und Physiopsychologie steht seine offenbar von den Pythagoreern und Orphikern übernommene, mystisch-religiöse Lehre von der Seelenwanderung. Die Seelen, aus ihrer himmlischen Heimat verstoßen, sind dazu verurteilt, in dem irdischen Jammertal (dem „freudlosen Orte“) in den mannigfachsten Gestalten zur Buße ihrer Sünden umherzuirren; Empedokles selbst will bereits einmal Mädchen, Vogel, Fisch und — Busch gewesen sein! Nur in stufenweisen, langen Läuterungsperioden — mit der sittlichen Vervollkommenung gehen äußere Ceremonien: Weihungen, Besprennungen, Reinigungen (*καθαραι*) u. ä. Hand in Hand — geht es langsam wieder empor, bis die höchste menschliche Stufe (Seher, Hymnendichter, Ärzte, Fürsten!) erreicht ist, von wo die endliche Rückkehr in die Urheimat möglich ist. Übrigens treten bei Empedokles auch Zeichen einer reineren Gottesauffassung, im Sinne des Xenophanes, hervor.

Seine chemische Naturauffassung wird noch folgerichtiger entwickelt von dem gleichzeitig lebenden Anaxagoras.

§ 8. Anaxagoras und die Ausläufer der Naturphilosophie.

1. *Leben.* Anaxagoras, um 500 in dem kleinasiatischen Klazomenä (bei Smyrna) geboren, wie die meisten seiner Vorgänger, aus angesehenem Geschlecht, hat zuerst die Philosophie nach Athen verpflanzt, wohin er etwa 463 auswanderte. Als Freund des Perikles, des Euripides und anderer bedeutender Männer, übte er dort drei Jahrzehnte lang in geistigen Dingen einen mächtigen Einfluß. Vom öffentlichen Leben hielt er sich fern und widmete sich ganz der theoretischen Forschung. Dennoch mußte er, durch die Gegner seines großen Freundes der Gottlosigkeit, d. h. der Leugnung der Staatsgötter angeklagt, noch in seinem Alter (434) Athen verlassen und verbrachte seine letzten Lebensjahre, hochgeachtet, zu Lampsakus in Kleinasien, wo er um 428 starb. Auch Anaxagoras

¹⁾ Ganz Goethisch klingt sein Vers: „Eines ist Haar und Laub und dichtes Gefieder der Vögel.“

ist zugleich Physiker, Chemiker, Astronom und Mathematiker. Von seiner Prosaschrift περὶ φύσεως haben sich ziemlich ansehnliche Bruchstücke erhalten (ed. und erläutert von Schaubach, Leipzig 1827).

2. *Naturphilosophisches Grundprinzip.* Anaxagoras stimmt mit den Eleaten und Empedokles insoweit überein, als auch er kein Entstehen und Vergehen annimmt. „Das Werden und Vergehen nehmen die Hellenen mit Unrecht an; denn kein Ding wird, noch vergeht es, sondern aus vorhandenen Dingen setzt es sich durch Mischung zusammen und zerfällt wieder in sie durch Scheidung; so würden sie richtiger das Werden Mischung und das Vergehen Scheidung nennen.“ Nur sind es bei ihm nicht, wie bei Empedokles, seinem Vorgänger (nicht der Zeit, wohl aber der Sache nach), vier, sondern unbestimmt, ja unendlich viele Samen (σπέρματα) oder Substanzen (χρήματα), die in unendlich kleinen Bestandteilen zu allen Dingen (z. B. Fleisch, Gold, Blumen) von Anfang an vorhanden waren. Durch das gesamte Weltall in unendlich feiner Weise verteilt, unterscheiden sie sich durch Gestalt, Farbe und Geschmack. Auch bei ihm verbinden sich die gleichartigen Teilchen, daher von Aristoteles „Homoiomerien“ genannt; die ungleichartigen stoßen sich ab. Alles ist aus allem zusammengesetzt, alles hat an allem teil. Bei aller Seltsamkeit dieser Theorie bedeutet doch die Unbestimmtheit der Zahl gegenüber Empedokles' Vierzahl einen ähnlichen Fortschritt, wie Anaximanders Apeiron gegenüber dem bestimmten Urstoff des Thales. Zugleich bildet sie, als eine Art qualitativer Atomismus, einen Übergang zu Demokrit.

3. *Die Nus-Lehre.* Berühmter und zwar schon im Altertum (z. B. bei Plato) ist Anaxagoras durch die Aufstellung eines anderen Prinzips geworden. Er fragt: Welche Kraft bewegt diese Teile? und antwortet darauf: der νοῦς. Was bedeutet dieser νοῦς? Schwerlich hat Anaxagoras unter demselben schon ein rein geistiges, persönliches Wesen, eine „von allem Stoffe schlechthin gesonderte, weltenbildende, nach Zwecken handelnde Intelligenz“ (Schwegler S. 45) verstanden. Er bemüht sich zwar, ihn möglichst zu vergeistigen, aber, trotzdem er das „feinste und reinste“ von allen Dingen, weil „mit keinem anderen vermischt“, „allein bei sich“, „unbewegt“

genannt wird, haftet ihm doch immer Stoffliches an. Er bleibt Materie, wenn auch, um mit Kantischen Worten zu reden, so „überfein“ gedacht, „daß man darüber schwindelig werden möchte,“ und wird daher von einem neueren Historiker der Philosophie (Windelband) nicht übel als Denk- oder Vernunftstoff bezeichnet. Sein Walten wird allerdings von Anaxagoras als Erkennen (γνῶσις) gekennzeichnet, er zeigt Einsicht (γῶμη) und herrscht durch sie über die Dinge, aber Ähnliches haben wir auch bereits von der pythagoreischen Zahl und dem heraklitischen Logos gehört; auch sie „steuerten“ und „lenkten“ ja. Jedenfalls ist der νοῦς als geistiges Prinzip von Anaxagoras noch nicht genügend durchgeführt. Sonst könnte er nicht als bloßer erster Beweger (s. u.) oder als zwar ungemischt, aber doch teilbar dargestellt werden. Auch die Pflanzen haben νοῦς! Anaxagoras hat zwar einen starken Anlauf in der Richtung des Idealismus genommen, aber sich von der der älteren griechischen Naturphilosophie anhaftenden materiellen Vorstellungsweise noch nicht völlig loszumachen vermocht.

4. *Weltentstehung.* Dem Chaos des Urzustandes machte der Nus dadurch ein Ende, daß er an einem Punkte der Materie eine Wirbelbewegung hervorbrachte, die eine Scheidung der Stoffe zur Folge hatte. Zunächst entstanden der helle, leichte Äther und die dunkle, dichte Dunstluft, aus der letzteren die Erde und die anderen als glühende Steinmassen (daher die Meteoriten!) gedachten Himmelskörper. Aus der anfangs in schlammartigem Zustande befindlichen Erde gingen, befruchtet von den aus Luft und Äther niederfallenden Keimen, die lebenden Wesen hervor. Ein weiteres Eingreifen des νοῦς, als eben jenen ersten Anstoß von außen, hat Anaxagoras anscheinend nicht angenommen. Wenigstens machte Aristoteles ihm den Vorwurf, daß er den νοῦς nur als Lückenbüßer und *deus ex machina* benutze, und ebenso läßt Plato im Phädo (97 C) seinen Sokrates klagen, er habe in dem Buche des Anaxagoras nicht die erhoffte teleologische, sondern nur eine mechanische Welterklärung gefunden.

5. *Psychologisches.* Die Seele ist ihm, wie allen älteren Denkern der Griechen und Orientalen, nur Lebensprinzip, eigentlich Atem, Hauch (ψυχή). Doch unterschied er, mit Empedokles, Parmenides und Heraklit, von dem

unvollkommenen Wahrnehmen ein vollkommeneres Denken. Und zwar wohnt jedem soviel Erkenntnis bei, als in ihm von dem allgemeinen Denkstoff enthalten ist (ähnlich Heraklit). Im Gegensatz zu Empedokles dagegen lehrte er, daß wir nicht durch das Gleichartige, sondern durch das Entgegengesetzte empfinden, z. B. das kalte Wasser durch die warme Hand, das Süße durch das Saure u. s. w. Der Tastsinn ist ihm der Ursinn, der Mensch das vernünftigste der Tiere, weil er Hände hat. Jede Wahrnehmung ist von Unlust, als dem Ausdruck des Entgegengesetzten, begleitet. — Von den Göttern wußte An. nichts zu lehren. Auch, daß ethische Fragmente von ihm nicht vorhanden sind, spricht gegen die Auffassung des $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ als geistig-sittlichen Prinzips.

*

Der bekannteste und interessanteste von Anaxagoras Jüngern ist der berühmte Tragödiendichter Euripides, der in offenbarem Hinblick auf die ehrwürdige Persönlichkeit des Klazomeniers die Glückseligkeit des reinen Forscherlebens im Hinschauen auf die ewigen Gesetze des Alls preist. — Daß der Nus des Anaxagoras keineswegs in idealistischem Gegensatz zur Materie stand, machen auch die Lehren zweier von ihm beeinflussten etwas späteren Denker wahrscheinlich, von denen der erstere sogar als sein Schüler bezeichnet wird: des Archelaos und des Diogenes von Apollonia (auf Kreta). Archelaos nannte das anfängliche Chaos, dem Anaximenes folgend, Luft und ließ ihr den Geist beigemischt sein. Bedeutender erscheint sein Zeitgenosse Diogenes, der in den ‚Wolken‘ des Aristophanes verspottet wird. Über ihn handelt am genauesten *Panzerbieter*, Meiningae 1823 und Lips. 1830, auch neuerdings ist er wieder mehrfach behandelt worden, u. a. von *Natorp* und *Diels* im *Rhein. Mus.* Bd. 41 u. 42. Auch er verbindet Anaxagoras mit Anaximenes. Es muss ein gemeinsamer Urstoff aller Dinge angenommen werden, da sonst weder Mischung noch Wechselwirkung derselben möglich wäre. Und andererseits weist die Ordnung und Verteilung aller Dinge nach Maß und Schönheit auf die Tätigkeit einer Vernunft ($\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$) hin. Dieses ewige, „gewaltige und zugleich vernünftige und viel wissende Wesen“ ist ihm die alles durchdringende und steuernde Luft, aus der er dann, gleich Anaximenes,

die Welt des Gewordenen durch Verdichtung und Verdünnung hervorgehen läßt. Auch die Seele ist warme Luft und bringt als solche in den lebenden Wesen Leben, Bewegung und Denken hervor. Auch über das Adersystem, die Entstehung der Sinneswahrnehmungen u. a. physiologische Themata hat er bereits sinnreiche Beobachtungen angestellt und, gleich Alkmäon, den Sitz des Denkens in das Gehirn verlegt. Den Homer suchte er durch rationalisierende Allegorisierung (z. B. Zeus = Luft) zu retten: ein Verfahren, das in Metrodorus von Lampsakus und Theagenes von Megara seinen Gipfelpunkt erreichte.

Aus den letzten §§ wird dem Leser ersichtlich geworden sein, wie rege um die Mitte des 5. Jahrhunderts die Wechselbeziehungen der einzelnen philosophischen Theorien zu einander geworden sind, und wie andererseits sich ein allmählicher Fortschritt in der Richtung der Entmaterialisierung des Stoffes bemerkbar macht, die sich indessen selbst in Anaxagoras zu einem anderen Sein als dem Dasein des Kosmos, mit anderen Worten zu einem rein gedachten Sein noch nicht aufschwingen kann. Das geschieht erst in dem Systeme des merkwürdigen und bedeutenden Mannes, der am Schlusse dieser ersten kosmologischen Periode der griechischen Philosophie steht, aber zugleich bereits das wissenschaftliche Denken in neue Bahnen weist: des Demokritos von Abdera.

Kapitel IV.

§ 9. Demokrit.

Außer den älteren Darstellungen von Brandis, Zeller und F. A. Lange (Gesch. d. Mat. 4. Aufl. S. 9 ff.) vergl. bes. P. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems 1884, S. 164–208 und desselben unten zu 5. erwähnte Ausgabe der Ethika; auch Windelband, Gesch. d. alten Philos. S. 193–205, Kühnemann, Grundlehren S. 133 bis 160.

1. *Persönliches.* Als Vorgänger und Freund (ἑταῖρος) Demokrits nennt Aristoteles einen gewissen Leukippos, von dem wir aber sonst nichts Sicheres wissen, sodaß schon von Epikur und neuerdings von Rohde seine Existenz bezweifelt worden ist. Seine Schriften sollen später unter diejenigen Demokrits gekommen sein. Die

verschiedenen Angaben über seine Heimat: Abdera, Elea oder Milet scheinen mehr auf die Entstehung seiner Philosophie als auf seine wirkliche Geburtsstätte hinzuweisen. Indem wir die Persönlichkeit Leukipps dahingestellt sein lassen, behandeln wir im Folgenden allein Demokrit, ohne uns um dessen vollständige oder nicht vollständige Originalität zu kümmern.

Demokrits Heimat war die damals blühende und reiche, später in den Ruf der griechischen Schildbürgerstadt (vgl. *Wielands „Abderiten“*) gekommene, von jonischen Kolonisten gegründete Handelsstadt Abdera in Thrakien. Seine Geburt fällt wahrscheinlich in die Zeit 470—460 (nach anderen früher); er selbst nennt sich „jung, als Anaxagoras schon alt war“. Sein bedeutendes Vermögen verwandte er auf große Forschungsreisen, besonders nach dem Morgenlande. Zurückgekehrt, widmete er sich ganz der wissenschaftlichen Forschung, insbesondere der mathematisch-naturwissenschaftlichen. Von der Fülle von Sagen und Anekdoten, die das spätere Altertum an seinen Namen heftete, scheint der Beiname des „lachenden Philosophen“ auf den ernstesten Gelehrten und der Ruf der Vielwisserei auf den Mann, der sich mehr als seines Wissens der geometrischen Kunst rühmte und in der Fülle des Verstandes das einzig Erstrebenswerte sah, am wenigsten zu passen. Im hohen Alter von 90 oder 100 Jahren soll er sanft und schmerzlos aus dem Leben geschieden sein.

Mit den Systemen seiner Vorgänger war Demokrit bekannt: er erwähnt Pythagoras, Parmenides, Zeno, Anaxagoras und seinen Landsmann Protagoras, den ersten Sophisten (s. § 11). Dagegen suchte er keine Verbindung mit der attischen Philosophie seiner Zeit. Er soll in Athen gewesen sein, ohne sich Sokrates oder einem anderen der dortigen Philosophen zu erkennen zu geben. Von den Sophisten hielt ihn wohl seine Gesinnung ab: „Wer gern widerspricht und viele Worte macht, ist unfähig, etwas Rechtes zu lernen“; von Sokrates vielleicht dessen Abneigung gegen sein hauptsächlichstes Forschungsgebiet. Auffallend ist, daß Plato niemals Demokrits Namen nennt, obwohl er ihn an einigen Stellen (nach *Hirzel* und *Natorp*) im Auge gehabt zu haben scheint. Aristoteles dagegen erwähnt ihn nicht weniger als 78 mal und, obwohl Gegner, doch stets mit Achtung. Sein Stil wird von Cicero dem pla-

tonischen gleichgestellt. Seine schriftstellerische Tätigkeit war außerordentlich fruchtbar. Die 60 Schriften (in 15 Tetralogien), die das Altertum ihm zuschrieb, umspannten den ganzen Kreis des damaligen Wissens: Mathematik, Naturwissenschaft, Ethik, Ästhetik, Grammatik und Technik. Die verhältnismäßig spärlichen, namentlich aus seinen ethischen Schriften erhaltenen Bruchstücke lassen den Verlust des Übrigen um so bedauernswerter erscheinen. Durch Sokrates und Plato wurde die Philosophie auf andere Probleme hingelenkt. Das mag dazu beigetragen haben, daß Demokrit, der in erster Linie doch Naturphilosoph blieb, später in Vergessenheit geriet, aus der ihn erst nach zwei Jahrtausenden Baco und Gassendi ans Licht zogen. Erst neuerdings hat man ihn wieder würdigen gelernt.

2. *Die Atomenlehre.* Der bekannteste und hervorstechendste Teil der Philosophie Demokrits ist der physikalische, seine Lehre von den Atomen, die von ihm, wenn nicht begründet, so doch zuerst voll ausgebildet, das Fundament der modernen Physik geworden ist (vgl. *F. A. Lange* a. a. O. und besonders das bedeutende Werk von *Kurd Laßwitz*).

Mit den Eleaten hält D. an einem ewigen, in allem Wechsel beharrenden Seienden fest. Diese Welt des Seienden besteht aber aus unendlich vielen Substanzen. Das All ist in zahllose kleinste, mit den Sinnen nicht mehr wahrnehmbare, Körperchen geteilt, die, weil nicht mehr weiter teilbar, von ihm *Atome* (*ἄτομα*) genannt werden. Ihnen legt er die Eigenschaften des anaximandrischen *ἄπειρον* und des eleatischen *ὄν* bei: ungeworden unvergänglich, dazu voll (*μεστὰ*) und körperlich. Sie sind gleichsam das in unendlich viele Teile zerschlagene *ὄν* der Eleaten. Ohne sinnliche Qualität, sind sie verschieden nur an Gestalt, Lage und Größe, der Unterschied also ein rein geometrischer, der der Größe übrigens nur ein idealer, da sie ja nicht wahrnehmbar und offenbar nur erdacht sind, um die Mannigfaltigkeit des Seienden erklären zu können. Sie heißen auch *σχήματα* oder *ιδέαι*, d. i. Formen oder Gestalten. Damit nun ihre Bewegung ermöglicht werde, nimmt D. neben dem „Vollen“ ein „Leeres“, also einen leeren Raum an. Die Bewegung der Atome durch diesen leeren Raum ist eine ewige; ob sie bei D. durch die Schwere bewirkt und ursprünglich, wie Epikur will, eine

senkrechte gewesen, haben neuere Untersuchungen (von Brieger und Liepmann, denen auch Gomperz zustimmt) einigermaßen zweifelhaft gemacht. Durch das An- und Abprallen der Atome, entstehen Seiten-, Kreis- und Wirbelbewegungen, wobei sich die leichteren nach außen, die größeren und schwereren im Inneren zusammenschließen. So ist der Anfang der Weltenbildung gegeben. Wir gehören nur einer dieser zahllosen Welten an. Aus den zur Mitte sich niedersenkenden schwereren Atomen entstand in ihr unsere Erde, aus den emporsteigenden leichteren Himmel, Luft und Feuer. Die aus diesen sich ausscheidenden dichteren Massen wurden durch schnelle Bewegung glühend und zu Gestirnen.

Wie weit der Philosoph von Abdera seine atomistische „Hypothese“ (so bezeichnet sie Aristoteles) auch für die Biologie fruchtbar gemacht hat, läßt sich aus der spärlichen Überlieferung nicht mit Sicherheit erkennen. Daß er es getan, ergibt sich u. a. aus der Erklärung des Pflanzenwachstums, die Aristoteles Phys. IV 6 von ihm berichtet, und vor allem aus seiner psychologischen Theorie, die unten noch zu berühren ist. Jedenfalls ist die von ihm begründete quantitative Naturauffassung von grundlegendster Bedeutung für die gesamte moderne Naturwissenschaft geworden. „Aus der Atomistik erklären wir heute die Gesetze des Schalles, des Lichtes, der Wärme, die chemischen und physikalischen Veränderungen im weitesten Umfange“ (*Lange* a. a. O. S. 15).

Der Atomismus stellt zugleich eine streng mechanische Weltanschauung dar. Aus der Welt der Atome ist jeder Zufall und jede etwa hinter ihr stehende, nach bewußten Zwecken handelnde Gottheit ausgeschlossen. „Die Menschen haben sich ein Trugbild vom Zufall eronnen, zur Beschönigung für ihre eigene Unvernunft“, sagt Demokrit, und: „Nichts geschieht zufällig, sondern alles aus einem Grunde und unter dem Zwang der Notwendigkeit“ (ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης). Ist nun deshalb Demokrits Weltanschauung als ein konsequentes System des reinen Materialismus zu betrachten, wie es vielfach geschieht, oder gar als Sensualismus, weil er die Wahrheit „in den Erscheinungen“ (*Arist. de gen. et corr. I, 2*) gesucht habe?

3. *Erkenntniskritisches Prinzip Demokrits.* Gegen eine solche Annahme spricht schon die Berichterstattung desselben Aristoteles (im 8. Kapitel der letzterwähnten

Schrift) über die Genesis der Atomistik. Danach wuchs dieselbe aus dem Gegensatz zu den Eleaten hervor: Während die eleatische Lehre, was Vernunftgründe (λόγοι) betrifft, befriedigen konnte, in Anbetracht der Tatsachen dagegen an Wahnsinn grenzte, so glaubte Leukipp Vernunftgründe zu haben, welche „mit der Wahrnehmung im Einklang“ Entstehen und Vergehen, Bewegung und Vielheit der Dinge nicht aufheben. So viel glaubte er den Erscheinungen oder der Erfahrung zugestehen zu müssen, den Eleaten aber, daß die Bewegung nicht ohne leeren Raum möglich sei. Diesen leeren Raum aber oder das „nicht Seiende“ (μὴ ὂν) nahm er eben an und die durch ihn sich bewegenden Atome.

Blieben uns aber auch hiernach noch Zweifel über den nicht-materialistischen Grundcharakter des demokratischen Philosophierens, so müssen sie schwinden vor dem uns bei Sextus Empirikus wörtlich erhaltenen Satze des Philosophen: Dieses Leere oder Nichtseiende ist wahrhaft seiend (ἐτεῖν δὲ ἄτομα καὶ κενόν). Oder, wie ein anderer Satz sich ausdrückt: „Das Nichts existiert ebenso gut als das Ichts“ (οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὂντος εἶναι). Das Sein der Eleaten ist noch die einfache sinnliche Wirklichkeit, das Dasein; insofern sind sie trotz ihrer Bekämpfung der sinnlichen Wahrnehmung noch Materialisten. Der große Abderit dagegen denkt zum erstenmal — soweit uns bekannt ist — ein Sein ohne Materie, erhebt den wissenschaftlichen Begriff der nicht wahrnehmbaren Atome und des Leeren zum wahren Sein und ist in diesem Betracht trotz seiner mechanischen Naturerklärung kritischer Idealist. Jene leugnen das Leere als nicht faßbar für ihre rein körperliche Auffassung der Dinge; dieser erklärt es als gedankliche Notwendigkeit, bei der nicht zu leugnenden Vielheit und Bewegung: eine Denkweise, die der mathematischen mindestens sehr nahe steht. Daher hat Cohens¹⁾ Vermutung, er sei durch die Pythagoreer beeinflusst worden, die auch ein „Leeres“ als Trennungsprinzip annahmen, etwas für sich. Demokrits „Vernunftgründe“ sind, wie die platonischen Ideen, υποθέσεις, d. h. Grundannahmen, um die Welt der Erscheinungen „aufrecht zu erhalten“;

¹⁾ H. Cohen, *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. Marburg 1879. S. 4.

es sind, modern ausgedrückt, die mathematischen Grundlagen der Naturerklärung.

Zu dem „eigentlich“ Seienden (κυρίως ὄν), d. i. den Atomen und dem Leeren, steht im Gegensatz das Sein „der Satzung“, d. i. der herrschenden Meinung „nach“ (νόμῳ ὄν). Der Satzung nach gibt es Süß und Sauer, Warm und Kalt, Farbe. „An sich“ ist nur die reine Form (σχῆμα), d. i. das Atom, „das Süße aber und überhaupt das sinnlich Wahrnehmbare im Verhältnis zu einem anderen und in anderem.“ Somit wird die Relativität und Subjektivität aller Sinneserkenntnis ausdrücklich anerkannt, die an anderer Stelle auch als „unebenbürtige“ oder „dunkle“ bezeichnet wird, und zu der „alles Sehen, Hören, Riechen, Kosten und Tasten gehört.“ Im Gegensatz dazu steht die „echte“ oder „vollbürtige“ (γνησίη), von Sextus Empirikus als „Verstand“ bezeichnete Erkenntnis, die beginnt, wo jene nicht mehr ausreicht „und auf ein Feineres —“; leider bricht hier der Berichterstatter ab. Auf die Subjektivität der Sinnenerkenntnis gehen wohl auch gelegentliche skeptische Aussprüche, wie, daß wir in Wahrheit nichts wissen, daß der Mensch von dem „in Wirklichkeit“ fern ist, daß die Wahrheit in der Tiefe verborgen ruht. Daß er nicht bei bloßer Skepsis stehen geblieben ist, beweist schon seine gut bezeugte Gegnerschaft gegen den Sophisten Protagoras. Dennoch wird der Sinnlichkeit eine gewisse beschränkte Gültigkeit zugesprochen. Demokrit leugnet die Erscheinungen nicht, er will sie nur rational erklären. Und deshalb ist er kein sensualistischer Materialist, sondern eher ein kritischer Idealist zu nennen, wenn auch freilich nur im Keime.

4. *Psychologisches.* Wohl zu unterscheiden von der erkenntniskritischen Frage: In welcher Erkenntnisart ist die Wahrheit zu finden? ist die psychologische: Wie hängen Geist und Körper zusammen oder von einander ab? auf diesem nicht mehr der strengen Wissenschaft, sondern geistreichem Vermuten offen stehenden Gebiet, denkt Demokrit, der Auffassung seiner Zeit entsprechend ganz physiologisch. Auch die Seele denkt er sich — darüber war ja auch Anaxagoras nicht hinausgekommen — materiell; indessen wenigstens aus einem besonderen und zwar mathematisch bestimmten Stoff bestehend. Die Atome, welche die Seele zusammensetzen,

sind fein, glatt und rund und gleich denen des Feuers. Sie sind durch den ganzen Körper verteilt und werden durch das Atmen von ihm eingesogen und zurückgehalten. Die Entstehung der Sinneswahrnehmungen denkt er sich, ähnlich wie Empedokles, durch Ausflüsse der Dinge (oder εἰδῶλα: „Bilder“), die in dazu passende Öffnungen der Sinnesorgane eindringen. Alles Wahrnehmen ist eigentlich ein Tasten. Von einer Unsterblichkeit weiß er nichts; auch den Göttern des Volksglaubens, bei ihm „Dämonen“, die sich durch Traumbilder und sonstige Erscheinungen den Menschen kund tun, wird solche nicht zugesprochen.

5. Ethisches.

P. Natorp, Die Ethika des Demokritos. Texte u. Untersuchungen. Marburg 1893. — K. Vorländer, Demokrits ethische Fragmente ins Deutsche übertragen. Ztschr. für Philos. u. phil. Kritik. Band 107, S. 253—272.

In ausgedehnterem Maße als die Naturphilosophen vor ihm hat sich Demokrit mit ethischen Fragen beschäftigt; nicht weniger als 230 Fragmente, die meisten freilich nur kurze Sittensprüche, werden ihm zugeschrieben, und nur ganz wenige davon scheinen unecht. Und wenn auch die Ethik sich bei ihm von der theoretischen Philosophie noch nicht losgelöst hat, so geht doch ein gleichmäßiger, systematischer Zug (den manche, u. a. Zeller, vermißt haben) hindurch, der ebenso wenig wie seine Erkenntnislehre, rein sensualistischen oder materialistischen Charakter trägt. Demokrit geht zwar von Lust und Unlust als dem nächstgegebenen Regulator aus, aber als Endziel (τέλος) gilt ihm nicht die sinnliche Lust (ἡδονή), sondern die Wohlgemutheit (εὐθυμία), die Wohlbestelltheit (εὖεστώ), die Unerschütterlichkeit (ἀταραξία). Neben der psychophysischen Grundlage tritt ebenso scharf und deutlich, wie in seiner Naturphilosophie, der rationale Zug hervor. Er bleibt nicht bei der Unbestimmbarkeit der Triebe stehen, sondern erhebt sich zu dem Gedanken eines gemeinsamen Guten und Wahren für alle Menschen, das ausdrücklich vom Angenehmen unterschieden wird (fragm. 6 der Natorpschen Zählung). Die Lust soll sich nicht auf Sterbliches richten, die sinnlichen Triebe sich beugen unter die Herrschaft von Norm und Gesetz, wie das sturm bewegte Meer zur Windstille besänftigt wird. Das Sittliche liegt in der Gesinnung, sein Kriterium ist die

Einsicht (φρόνησις). Aus solcher hohen und edlen Denk-
art fließen seine ethischen Reflexionen, die sich nach
ihrer prinzipiellen Seite auf die in der Seele ruhende
Einsicht, das Verhältnis von Seele und Körper, die
Moral der Gesinnung, die Mäßigung der Leidenschaften
und Begierden, die Herrschaft der Vernunft beziehen,
um sodann auf alle Gebiete des öffentlichen und privaten
Lebens, Reichtum und Armut, Wort und Tat, Bildung
und Erziehung, Alter und Geschlecht, Freundschaft,
Ehe und Gesellschaft Anwendung zu finden. — Wir
können es uns nicht versagen, aus der Fülle edler Ge-
danken wenigstens eine Auswahl charakteristischer Proben
hierher zu setzen:

Glückseligkeit und Elend liegen in der Seele (9).
Gut ist nicht das Nicht-Unrechttun, sondern das nicht
einmal Unrechttun-Wollen (38). Auch, wenn du allein
bist, sage und tue nichts Niedriges; lerne vielmehr dich weit
mehr als vor den anderen vor dir selbst zu schämen (42).
Wer Unrecht tut, ist unseliger als wer Unrecht leidet
(48). Mannhaft ist nicht nur, wer die Feinde bezwingt,
sondern auch, wer seiner Lüste Herr wird (63). Wander-
schaft lehrt Genügsamkeit der Lebensweise; denn trocken
Brot und Strohsack sind die süßeste Arznei für Hunger
und Ermüdung (66). Den herrenlosen Schmerz der im
Krampf erstarrten Seele banne durch Vernunft (89).
Dem freien Mann ist Freimut eigen, schwierig aber ist
die Wahl des richtigen Augenblicks (111). Mannesmut
macht das Unheil gering (127). Den frischen Tag be-
ginne mit frischen Gedanken (129). Eine gute Staats-
leitung soll man für das Wichtigste von allem halten
(134). Dem Weisen steht jedes Land offen, denn
die Heimat einer edlen Seele ist die ganze Welt (168).
Die Bildung ist für Glückliche eine Zierde, für Unglück-
liche eine Zufluchtsstätte (183). Auf hohen Verstand,
nicht hohe Gelehrsamkeit soll man es absehen (191).
Die Freundschaft eines Verständigen ist mehr wert, als
die aller Toren (211). Hochsinnig ist es, die Fehler
anderer mit Sanftmut zu ertragen (218). Wohltaten
annehmen soll man, wenn man Aussicht hat, einst
bessere Vergeltung dafür zu üben (228). Unvernunft ist
es, sich in das Unvermeidliche nicht zu fügen (91).

Daß diese hohe und reine Ethik von keinen persön-
lichen Unsterblichkeitshoffnungen oder -befürchtungen
begleitet war, beweist fr. 92: „Einige, die von der Auf-

lösung der sterblichen Natur nichts wissen, der Übeltaten aber in ihrem Leben sich bewußt sind, bringen ihre ganze Lebenszeit in Verwirrung und Ängsten zu, indem sie sich lügenhafte Mythen über das Leben nach dem Tode vorspiegeln.“ — Im Staatsleben fordert er strenge gesetzliche Ordnung. —

Bedeutendere Schüler scheint Demokrit nicht besessen zu haben. Metrodor von Chios und Anaxarch, die als „Demokriteer“ genannt werden, sind für uns wenig mehr als bloße Namen. Dagegen knüpfen, außer Aristoteles, auch Epikur und die Skeptiker, wie wir sehen werden, an ihn an. —

Alles, was an wertvollen und unverlierbaren philosophischen Gedanken in dem gesamten bisher behandelten Zeitraum gewonnen wurde, ist beinahe ausschließlich in der Betrachtung der Natur gewonnen worden. Um die Mitte etwa des 5. Jahrhunderts erfolgt eine vollkommene Wendung des philosophischen Interesses, von der Natur zu dem Menschen. Wir kommen damit zur zweiten Periode der griechischen Philosophie: der vorzugsweise anthropologischen.

Zweite (vorherrschend anthropologische) Periode der griechischen Philosophie.

Kapitel V.

Die sophistische Aufklärung.

§ 10. Entstehung und Grundzüge der Sophistik.

Hegel, Geschichte der Philosophie, II, 5—42. — Grote, History of Greece, VIII, 474—544.

Bisher hatte man, wie neuere Untersuchungen (namentlich von H. Diels) wahrscheinlich gemacht haben, die Wissenschaft in engeren, festgeschlossenen Genossenschaften gepflegt. Um die Mitte des 5. Jahrhunderts tritt die Philosophie aus der Stille der Schule hinaus auf den geräuschvollen Markt des öffentlichen Lebens, das sich in vordem ungeahnter Fülle und Lebendigkeit in Heilas

zu entfalten begann. Der gewaltige Aufschwung des nationalen und des bürgerlichen Lebens, der sich mit der siegreichen Abwehr der persischen Übermacht verbunden hatte, machte sich auf allen Gebieten bemerkbar. Die Erbin des zerstörten Milet ward Athen, die „Bildungsschule“ von Hellas, wie Thukydides den großen Staatsmann dieser Epoche sagen läßt. Hier konzentrierten sich neben den politischen und kommerziellen auch die wissenschaftlichen und künstlerischen Interessen der Zeit und riefen jene Blüte auf allen Zweigen des Geisteslebens hervor, die unter dem Namen des perikleischen Zeitalters noch auf unsere Herzen ihren unvergänglichen Zauber übt. In diesem Athen, wo zugleich die Volksherrschaft sich immer breiter und mächtiger entwickelte, ward der Bildungsdrang auch bei der Masse ein immer stärkerer. Wer politisches und soziales Ansehen gewinnen wollte, bedurfte jetzt nicht mehr oder doch nicht mehr bloß adeliger Geburt, persönlicher Tapferkeit oder Lauterkeit des Charakters, sondern auch theoretischer Bildung und Redegewandtheit. Das Wort war es, das im Rat, in der Volksversammlung, an den Gerichtsstätten den Sieg erringen half. Diesem Drange kamen die Sophisten entgegen.

„Sophist“ (σοφιστής) bedeutet ursprünglich jeden auf irgend einem Gebiete hervorragenden Mann, den „Meister“ einer Sache, besonders aber einen Meister im Wissen, ähnlich etwa wie unser heutiges Wort „Gelehrter“. Nicht bloß Solon und Pythagoras heißen Sophisten, sondern bei Xenophon auch noch Sokrates und Antisthenes, ja bei Isokrates selbst Plato. Um die Mitte des 5. Jahrhunderts aber beginnt daneben der Name von denjenigen insbesondere gebraucht zu werden, welche von Stadt zu Stadt wandernd sich nicht mehr an auserlesene Kreise, sondern an alle wandten und (was dem griechischen Vollbürger auffiel) gegen Bezahlung als Lehrer der Redegewandtheit, der praktischen Lebensweisheit und der Staatskunst auftraten, indem sie vor allem die Jugend zum „richtigen Denken, Sprechen und Handeln in öffentlichen und Privatangelegenheiten“ erziehen wollten. Der tadelnde Nebensinn, den wir heute unwillkürlich mit den Worten „Sophist“, „sophistisch“, „Sophismen“ verbinden, rührt daher, daß wir die „Sophisten“, die übrigens in Wirklichkeit keine besondere Klasse oder Schule bildeten, ausschließlich aus der ungünstigen Beleuchtung

ihrer philosophischen Gegner (Sokrates, Plato und Aristoteles) und den Karikaturen der Komödie (Aristophanes) kennen, und kann namentlich nicht für die ältere Generation derselben gelten, die, wie Protagoras, bei der Mehrzahl der Gebildeten sich hohen Ansehens erfreuten. Später allerdings richtete sich das Streben mancher Sophisten mehr auf äußeren Ruhm und Gewinn als auf gediegene Lehre, mehr auf dialektische Kunstgriffe und rhetorische Disputierkunst als auf ernste Erforschung der Dinge. Bis zum Anfang vorigen Jahrhunderts herrschte diese einseitig ungünstige Auffassung der Sophistik; seitdem haben namentlich Hegel und Grote in ihren oben angeführten Schriften (letzterer wohl sie überschätzend) einer gerechteren Würdigung die Bahn gebrochen, vermöge deren man die Sophisten jetzt in ihrer geschichtlichen Notwendigkeit und ihrer Kulturmission begreift: als Aufklärer und als Verbreiter und Popularisierer der wissenschaftlichen Kenntnisse ihrer Zeit.

Ihr philosophischer Standpunkt soll in diesem § nur im allgemeinen skizziert werden. Sehen wir von Demokrit ab, dessen Wirksamkeit übrigens mit der der wichtigsten Sophisten gleichzeitig, wenn nicht später fällt, so waren die bisherigen Philosophen im wesentlichen Naturphilosophen, ihr Hauptgegenstand der Kosmos geblieben; nur erst die Anfänge von Erkenntnistheorie, Psychologie und Ethik hatten wir bemerken können. Der Beruf der Sophisten, Kenntnisse im allgemeinen zu verbreiten, insbesondere aber ihre Schüler „zum Handeln und Reden, zur Leitung des Haus- wie des Gemeinwesens geschickt“ zu machen, veränderte diese Sachlage durchaus. Sie grübelten nicht mehr in abgezogener Betrachtung den ewigen Rätseln des Seins und Werdens, des Entstehens und des Untergangs der Welten nach, sie unterwarfen nicht mehr den Kosmos, sei es allgemein-philosophischer, sei es mathematisch-naturwissenschaftlicher Erforschung. Ihr Objekt war vielmehr der Mensch mit seinem Wahrnehmen und Denken, seinem Wollen und Begehren, seiner privaten und öffentlichen Betätigung. Das Studium des Menschen, die Beschäftigung mit sprachlichen, logischen, erkenntnistheoretischen, ethischen Problemen verdrängt fast alles andere, wie schon die erhaltenen Büchertitel — von den Schriften selbst ist fast nichts auf uns gekommen — beweisen. Die mathematisch-naturwissenschaftliche Forschung dagegen be-

ginnt sich um dieselbe Zeit, zunächst der Sache, später auch den Personen nach, von der gemeinsamen Mutter Philosophie abzulösen. Die mathematische Detailforschung der jüngeren Pythagoreer, die astronomische des Hiketas u. a., vor allem die medizinische des berühmten Hippokrates (460—377) gehört hierher.¹⁾

Noch ein weiteres Moment kommt hinzu. In den großen metaphysischen Systemen, die wir in rascher Folge hinter einander emporsprießen sahen, hatte sich die produktive Kraft des griechischen Philosophierens glänzend bewährt, aber auch gewissermaßen erschöpft. Dabei war in Heraklit und den Eleaten ein schier unlösbarer Widerstreit der Anschauungen zu Tage getreten, der manchen zum Zweifel an der Möglichkeit begrifflichen Erkennens überhaupt führen mochte und auch durch die Vermittlungsversuche der Empedokles und Anaxagoras nicht endgültig beseitigt werden konnte. Und was die Zuverlässigkeit der Sinnenerkenntnis betrifft, so war sie durch die Stellungnahme gerade der hervorragendsten, dabei unter sich ganz verschieden gearteten Denker: eines Parmenides, Heraklit, Empedokles, Demokrit gründlich erschüttert worden. „In unergründlicher Tiefe ruht die Wahrheit,“ schrieb Demokrit, und das, was bisher am festesten schien, hatte Zeno durch seine scharfsinnigen Beweise als leeren Schein erklärt. Kein Wunder, wenn weniger tiefe Geister sich durch solche Erwägungen zum Zweifel oder wohl gar zum Verzicht auf alle objektive Erkenntnis drängen ließen. Die bisherigen Philosophen waren von der Annahme eines Allgemeingültigen ausgegangen. Selbst Heraklits ewiger Fluß der Dinge hatte doch das Bestehen einer Weltvernunft (λόγος) vorausgesetzt. Jetzt erhebt sich — und das ist die fundamentale Bedeutung der Sophisten in der Geschichte der Philosophie — zum erstenmal die Frage: Gibt es überhaupt allgemeingültige Wahrheiten? Und zwar dehnten sie die Frage von dem theoretischen auch auf das ethische Gebiet aus. Infolge der rapiden Entwicklung, die das politische und soziale, geistige und materielle Leben Griechenlands,

¹⁾ Vergl. den sorgfältig gearbeiteten „Abriss der Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften im Altertum“ von S. Günther, der den Anhang zu Windelbands *Gesch. der alten Philos.* (München 1894) bildet.

in erster Linie natürlich wieder Athens, im fünften Jahrhundert nahm, war eine Umwandlung aller sittlichen Anschauungen, eine Abwendung von den althergebrachten Sitten und religiösen Gebräuchen, ein Schwanken von Recht und Gesetz eingetreten, das nur noch des 27jährigen Bruderkrieges zwischen dem athenischen und dem peloponnesischen Bund bedurfte, um zu einer Zerrüttung aller Verhältnisse zu führen.

Dieser Lage der Dinge geben die Sophisten auf dem philosophischen Gebiete Ausdruck. Sie führen den Grundsatz der Subjektivität, der freien Willkür des souveränen Individuums in die Philosophie ein, auf dem Felde des Erkennens wie des Wollens. Mit den Übeln, die eine schrankenlose Anwendung dieses Grundsatzes auf beiden Gebieten zeitigen konnte und zum Teil wirklich zeitigte, war jedoch auch ein ungeheurer Fortschritt verbunden: die Anerkennung des Individuellen. Sollte diesen Gedanken auch die rechte Fruchtbarkeit erst durch Sokrates' Begründung der Begriffsphilosophie gegeben werden, so kommt doch den Sophisten das Verdienst zu, diesen neuen Gedanken einer neuen Zeit zuerst litterarischen Ausdruck verliehen zu haben. Wir beginnen deshalb auch, im Gegensatz zu manchen anderen Darstellern, mit ihnen eine neue Periode und wenden uns nun ihren wichtigsten Vertretern zu.

§ 11. Ältere Sophisten: Protagoras, Gorgias.

1. Der Relativismus des Protagoras.

Laas, Idealismus und Positivismus, Bd. I, 1879. — Natorp, Forschungen etc. S. 1—62, 147 ff. — Die Schriften und Abhandlungen von Halbfuß, Münz, Sattig u. a. s. bei Ueberweg § 28.

Der ernsteste und bedeutendste der Sophisten steht auch zeitlich an ihrer Spitze. Es ist Demokrits Landsmann Protagoras, um 480 (wahrscheinlich etwas früher) zu Abdera geboren. Um seine Lehren in weiteren Kreisen zu verbreiten, führte er von seinem 30. Jahre ab ein Wanderleben, das ihn besonders oft und auf längere Zeit nach Athen führte. Dort fand er unter den gebildeten Kreisen viele begeisterte Anhänger und wurde u. a. von Perikles und Euripides hoch geschätzt. „Wir bewunderten ihn wie einen Gott wegen seiner Weisheit,“ läßt Plato (Theätet 161 C) seinen Sokrates von ihm sagen. 411 unter der Herrschaft der 400 (nach anderen schon

415) wegen Gottlosigkeit angeklagt und verurteilt, ertrank er, wie es heißt, auf der Flucht nach Sizilien; seine Schriften wurden auf dem Markte zu Athen auf Staatsbeschluß verbrannt. Sie erstreckten sich vorzugsweise auf Ethik nebst den verwandten Disciplinen der Rechtswissenschaft, Politik und Pädagogik, wie die zahlreich erhaltenen Schriftentitel beweisen. Von den Schriften selbst sind kaum 20 Zeilen überliefert, sodaß wir auf andere Quellen mit angewiesen sind. Die wichtigste in betreff der Lehre ist Platos Theätet, dessen Zuverlässigkeit von *Halbfaß* (Straßburger Dissertat. 1882) bestritten, von *Natorp*, wohl mit Recht, verteidigt worden ist.

Der berühmte Fundamentalsatz des Protagoras lautet: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nicht seienden, daß sie nicht sind.“ Und zwar bedeutet hierbei „der Mensch“ nicht etwa, wie der moderne Denker (z. B. *Laas* und *Gomperz*) anzunehmen geneigt ist, den Menschen überhaupt, sondern, wenn anders wir Platos Theätet wie auch späterer Berichterstattung Glauben schenken dürfen, schlecht und recht das einzelne Individuum mit seinen wechselnden Vorstellungen und Empfindungen. Jede Vorstellung besitzt relative Wahrheit, nämlich für den Wahrnehmenden unter den Bedingungen seines jedesmaligen Wahrnehmens. Es gibt keine allgemeingültigen Wahrheiten; dem Kranken z. B. erscheinen gewisse Dinge anders als dem Gesunden u. s. w. Wie Heraklit ist auch ihm alles in beständigem Werden begriffen. Man kann von dem nämlichen Dinge zwei einander entgegengesetzte und dennoch gleich berechnete Ansichten haben. Es ist vollendeter Relativismus und, insofern er sich auf die sinnliche Wahrnehmung als einzige Erkenntnisquelle stützt (eine Auslegung seiner Lehre, welcher Protagoras mindestens nicht vorgebeugt zu haben scheint), Sensualismus.

Dieser Relativismus dient aber unserem Sophisten im wesentlichen nur dazu, um die Menschen von den seines Erachtens unfruchtbaren theoretischen Spekulationen auf die praktischen Aufgaben des Lebens hinzulenken, für die er seinen „guten Rat“ anbietet, um sie kluge Voraussicht, Erwägung der Folgen und damit Beherrschung der Naturkräfte wie der menschlichen, insbesondere der politischen Verhältnisse zu lehren. Hier ist er durchaus kein Umstürzler. Sitte und Recht erscheinen ihm vielmehr — vergl. den Mythos, den der platonische Dialog

Protagoras' ihm zuschreibt — als die unentbehrlichen Stützen des Staates und der Gesellschaft, wie er selbst denn auch 443 im Auftrage des Perikles Gesetze für die neugegründete athenische Kolonie Thurii entwarf.

Bezüglich der Götter bekannte er, „nicht zu wissen, ob sie existieren oder nicht“; vieles verhindere ein sicheres Wissen über sie, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens. Dieser Freimütigkeit hatte er seine Verurteilung wegen Asebie zu danken. — Verdienstlich waren auch seine grammatischen Untersuchungen: über den rechten Wortgebrauch, die Modi und Tempora der Verba, das Geschlecht des Nomens, desgleichen die rhetorischen Übungen über allgemeine Themata, durch die er die Fähigkeiten seiner Schüler zu entwickeln und ihre Kraft zu stählen strebte. Vielleicht gehört in diesen Zusammenhang der an sich bedenkliche, ihm von Aristoteles zugeschriebene Satz, die Kunst der Rede vermöge „auch die schwächere Sache zur stärkeren zu machen“.

Auf die Schranken und die Subjektivität des menschlichen Denkens mit Nachdruck hingewiesen zu haben, ist das Verdienst dieses ersten Sophisten. Aber es scheint ihm gänzlich an einem Kriterium objektiven Erkennens gefehlt zu haben. So griff er denn auch die exakteste aller Wissenschaften, die Mathematik an, weil sein auf das Handgreifliche gerichteter Sensualismus die reinen Linien, Kurven u. s. w. in der „Wirklichkeit“ vermißte. So war jede allgemeingültige Erkenntnis aufgehoben. Noch weiter in dieser Anzweiflung aller Wissenschaft ging sein Nachfolger

2. Gorgias,

den 427 seine Vaterstadt, das sizilische Leontinoi, an der Spitze einer Gesandtschaft nach Athen sandte, um Hilfe gegen Syrakus zu erbitten. Hier und in vielen anderen Gegenden Griechenlands feierte seine hinreißende Beredsamkeit glänzende Triumphe. Prunkend, wie seine Rede, soll auch sein äußeres Auftreten gewesen sein. Später zog er sich nach Thessalien zurück, wo er um 380 über 100 Jahre alt starb. Die Echtheit zweier unter seinem Namen überlieferten Prunkreden — diese namentlich waren sein Genre — ist zweifelhaft.

In der Physik und Naturphilosophie schloß sich Gorgias seinem Landsmann Empedokles an (vgl. *Diels*,

Gorgias und Emp., Abhandl. d. Berl. Akad. d. Wiss. 1891). Seinen eigentlichen Beruf aber fand er in den Lehren und der Ausübung der Redekunst, sodaß er gegenüber dem philosophischeren Protagoras in erster Linie als Rhetor zu charakterisieren ist. Vielleicht war es auch nur ein rhetorisches Kunststück, wenn er in seiner Hauptschrift, die den Titel „Von der Natur oder (!) dem Nicht-Seienden“ trug, folgende drei berühmten Sätze zum Besten gab:

1. Es existiert nichts. 2. Wenn aber auch etwas existierte, so wäre es doch für den Menschen unfaßbar. 3. Wenn es aber auch faßbar wäre, so wäre es doch unaussprechbar und unmitteilbar. Die nähere Begründung dieser Sätze, wie sie sich bei dem Skeptiker Sextus Empirikus und in der (schon in § 4 erwähnten) pseudoaristotelischen, von einem Peripatetiker des 3. Jh. herührenden Schrift *De Xenophane Gorgia Melisso* findet, war gegen die Eleaten gerichtet, indem, wie bei diesen, das Sein lediglich als körperliches Dasein gefaßt wurde.

Wenn Protagoras jede Meinung für wahr erklärt hatte, so erklärte Gorgias jede für falsch. Ein so vollendeter Skeptizismus ist, um mit Kant zu reden, kein „heilsamer Zuchtmeister des Verstandes“ mehr, sondern „gar keine ernstliche Meinung“, und macht aller Wissenschaft ein Ende. Man hat deshalb Gorgias wohl auch als (wissenschaftlichen) „Nihilisten“ bezeichnet.

§ 12. Jüngere Sophisten: Prodikos, Hippias; politische Theorien; Eristik.

F. Dümmler, Akademika. Gießen 1889. Pöhlmann, Gesch. d. antiken Kommunismus und Sozialismus 1893, S. 150 ff., 264 ff.

Von der jüngeren Sophistengeneration besitzen wir nur sehr spärliche Nachrichten, die meisten aus den (gegnerischen) platonischen Dialogen. 1. In Athen erwarb sich Beliebtheit und Einfluß Prodikos aus Keos, der von manchen (vgl. *Welcker, Kl. Schr. II*, 393—541) sogar als „Vorgänger des Sokrates“ bezeichnet wird. Aus seinen naturphilosophischen Schriften ist uns nichts erhalten. Er schrieb und hielt Vorträge über Synonymik und Sprachrichtigkeit. Die Entstehung der Religion wagte er bereits in sehr rationalistischer und zugleich utilitaristischer Weise zu erklären: die Menschen der Vorzeit hätten alles vergöttert, was ihnen Nutzen brachte, wie

das Brot als Demeter, den Wein als Dionysos, das Wasser als Poseidon, das Feuer als Hephästos u. a. Am bekanntesten aber wurde er durch seine moralisierenden Vorträge, vor allem durch die von Xenophon (Memorabilien II, 1) überlieferte Allegorie ‚Herakles am Scheidewege‘, die das ganze Altertum und die frühchristliche Litteratur beeinflußt hat und heute noch überall bekannt ist.

2. Von noch weit größerer, wahrhaft erstaunlicher Vielseitigkeit war Hippias von Elis, der nicht bloß Astronomie, Mathematik, Mnemonik, Chronologie, Sagen- und Völkerkunde, Theorie der Künste trieb und lehrte und in moralischen Mahnreden, wie Prodikus, glänzte, sondern daneben auch noch Dichter und — Kunsthandwerker war. Philosophisch interessiert uns nur der für diese Zeit der sophistischen Aufklärung, die alles bisher Feststehende in Wissen und Sitte, Recht und Staat in Zweifel zog, charakteristische Gegensatz, der nach Plato bei Hippias zuerst zutage trat, zwischen dem φύσει und νόμῳ, d. h. zwischen dem, was von Natur ewige und unveränderliche Geltung besitzt, und den vergänglichen positiven Satzungen der Menschen. Hippias stellt (nach Plato) den fast an heutige anarchistische Theorien erinnernden Satz auf: das Gesetz sei der Tyrann der Menschen und treibe sie durch seinen Zwang zu vielem Naturwidrigen an.

3. Andere verfolgten diese, wie es scheint, bei Hippias noch ziemlich gemäßigt auftretenden naturrechtlichen Theorien bis zu radikaleren Konsequenzen. Berechtigt ist nur, was „die Natur“ bestimmt; daher haben alle seit Anbeginn der Menschengeschichte von Menschen gemachten Gesetze und Rechte nur einen sehr bedingten Wert und sind im Interesse derer, die sie aufstellten, erlassen; sei es der Gewalthaber, wie Thrasymachos im 1. Buche der platonischen Republik ausführt, oder der Masse der Schwachen, wie Platos Gorgias will. Jeder hat das Recht zur Befriedigung seiner Triebe. Maß zu halten ist töricht, ja schimpflich. Polos in Platos Gorgias führt aus, daß durchaus nicht immer die Gesetzlichkeit glücklich mache, vielmehr weit häufiger eine durch keine Rücksicht auf Maß und Gesetz gehemmte Lebensführung. Der Stärkste ist am glücklichsten, weil er sich am besten auszuleben vermag. Von solchen ganz modern klingenden Anschauungen

aus ist man schon damals zu einer tief einschneidenden Kritik der bestehenden Gesellschaftsordnung gekommen, und sind mindestens von einzelnen tiefgreifende revolutionäre Forderungen gestellt worden. Im Namen des gleichen Rechts für alle forderte Lykophron offen die Abschaffung der Adelsvorrechte, Alkidamas und andere (was selbst Plato und Aristoteles nicht wagten) die der Sklaverei — „die Gottheit hat alle frei erschaffen, die Natur niemanden zum Sklaven gemacht“ — Phaleas von Chalkedon Gleichheit des Besitzes, der Erziehung und Kollektivwirtschaft für die freien Bürger, während „der erste Privatmann, der es unternahm, etwas über den besten Staat zu sagen“, der Architekt Hippodamus von Milet, sich innerhalb der Grenzen der bestehenden individualistischen Gesellschaftsordnung gehalten zu haben scheint. (Quelle für diese Nachrichten: *Aristot. Politik* B. II.) Die in den Ekklesiastischen des Aristophanes (392) verspottete Idee der Weibergemeinschaft muß ebenfalls schon damals ihre Anhänger gefunden haben (da die Beziehung auf die platonische Republik durch deren viel spätere Abfassung ausgeschlossen ist); und der als der übermütigste der 30 Tyrannen bekannte Kritias behauptete bereits, ein kluger Staatsmann habe den Götterglauben erfunden, um durch Androhung göttlicher Strafen das Volk gefügiger und unterwürfiger zu machen.

4. Dieser Umwertung der sittlich-sozialen Vorstellungen folgte allgemach auch ein immer radikalerer Skeptizismus auf theoretischem Gebiete, wie wenn Xenias, den Sextus Empirikus schon den Skeptikern zuzählt, geradezu die Behauptung aufstellte: alles sei Trug, jede Vorstellung und Meinung falsch. Bei anderen Sophisten führte das zur leersten Wortstreiterei (*Eristik*), zu Effekt machen sollenden Fang- oder Trugschlüssen („*Sophismen*“), wie sie Plato in seinen Dialogen Euthydem und Kratylus, Aristoteles in seiner Schrift „über die sophistischen Trugschlüsse“ vorführt, oder zu Vexierfragen, auf die weder Ja noch Nein als Antwort paßte, wie die: Hast du deine Hörner abgelassen? Hast du aufgehört, deinen Vater zu schlagen? Meist waren es wohl, wie man aus diesen Beispielen sieht, recht grobkörnige Wortwitze, die indes bei den Silbenstecherei und Wortspiele liebenden Athenern zum Teil auf fruchtbaren Boden fielen.

Nach alledem sind die Sophisten, trotz ihrer Schwächen und Entartungen, eine kulturgeschichtlich nach verschiedenen Richtungen hin bedeutsame und interessante Erscheinung. Philosophisch dagegen haben sie außer jenem immerhin wichtigen Subjektivitätsgrundsatz des Protagoras für die Entwicklung der Philosophie als Wissenschaft, aus Mangel an einem festen Kriterium, unmittelbar nichts Bleibendes geleistet. Mittelbar freilich führte ihr Auftreten zu einer um so gewaltigeren Nachwirkung. Denn ihre Verneinung jeder Allgemeingültigkeit in Erkenntnis und Sittlichkeit rief als Kämpfer für diese bedrohten höchsten menschlichen Güter eine der großartigsten Gestalten nicht bloß der Philosophie, sondern auch der gesamten Menschheitsgeschichte auf den Plan: den Athener Sokrates.

K a p i t e l VI.

Sokrates.

§ 13. Sokrates' Persönlichkeit. Die Quellen.

Das Leben des Sokrates braucht in einer Geschichte der Philosophie nicht im Detail geschildert zu werden. Es genüge, kurz an die wichtigsten Daten seines äußeren Lebens zu erinnern: daß er, als Sohn eines Bildhauers und einer Hebamme 471 oder 470 zu Athen geboren, anfangs selbst Bildhauer war, die Schriften der alten Weisen — später auch zusammen mit seinen Schülern — las, sowie die Vorträge der Sophisten hörte; daß er an mehreren Feldzügen seiner Vaterstadt teilnahm, als Prytane mutvoll in der Sache der Arginusen-Feldherrn dem Terrorismus des Volkes entgegentrat und 399 wegen „Einführung neuer Götter und Verführung der Jugend“ verurteilt, den Giftbecher trinken mußte.

Von der sehr reichen neueren Litteratur über Sokrates' philosophische Stellung heben wir, außer den ausführlichen Darstellungen in den großen Werken von Brandis und Zeller, hervor:

Schleiermacher, Ueber den Wert des Sokrates als Philosophen 1815 (S. W. III₂, 287—308). Ribbing, Sokratische Studien, Upsala 1870. Pouillé, La philosophie de Socrate. Paris 1874. Joël, Der echte und der xenophontische Sokrates I. Bd. Berlin 1893; vgl. dazu den ausführlichen Artikel Natorps, Ueber Sokrates, Philos. Monatsh. XXX, 337—370. Döring, die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem

München 1895. Die neuesten Darstellungen bei Th. Gomperz, *Griechische Denker*. Bd. II (6. Lieferung) und Kühnemann, *Grundlehren* S. 188—237. Eine hübsche, zusammenfassende Charakteristik der Persönlichkeit in Windelbands „*Präluken*“ S. 54ff.

Über den persönlichen Charakter des athenischen Weisen: seine musterhafte Rechtschaffenheit, Sittenreinheit, Bedürfnislosigkeit, Freimütigkeit, Menschenfreundlichkeit, Religiosität, Liebenswürdigkeit und heitere Ruhe des Gemüts stimmen alle Berichte ebenso überein, wie über seine natürliche Schlagfertigkeit, seinen Witz und seinen Humor; nicht minder über gewisse unhellenische Züge seines Wesens: seine Gleichgültigkeit gegen die äußere Erscheinung — seine eigene Gestalt entsprach so wenig dem griechischen Schönheitsideal, daß sie selbst seinen Verehrern als silenenhaft erschien — und damit in Zusammenhang eine seinen Volksgenossen fremde Vertiefung in die eigenen Gedanken und inneren Empfindungen, seine bei aller Meisterschaft der philosophischen Unterredung hervortretende Schlichtheit des Ausdrucks. Anders dagegen steht es mit seiner Lehre, über die wir an fremde Berichterstatter gewiesen sind, da wir keine einzige geschriebene Zeile von Sokrates, ja kaum einen völlig beglaubigten Ausspruch aus seinem Munde besitzen. In der Auffassung seiner philosophischen Bedeutung aber widersprechen sich die beiden Hauptquellen, seine Schüler Xenophon und Plato, neben denen der spätere Aristoteles erst in zweiter Linie in Betracht kommt.

Früher herrschte die Auffassung vor, daß die Darstellung Xenophons (in seinen ‚Memorabilien‘ und dem ‚Symposion‘) bei aller Nüchternheit und Platitude doch die „objektivere“, weil historisch treuere, und deshalb der künstlerischen, aber „subjektiven“, idealisierenden Platos (in fast allen seinen Dialogen) vorzuziehen sei. Nachdem zuerst Dissen (1812) und Schleiermacher an dieser Auffassung gerüttelt, nachdem dann gezeigt worden war, daß Xenophon, selbst kein Philosoph, gar nicht die Fähigkeit besaß, das philosophische Ziel des Sokrates in seiner vollen Tiefe zu erfassen und darzustellen, haben neuere Untersuchungen (von Dümmler, Joël, Natorp u. a.) wahrscheinlich gemacht, daß auch Xenophons Ohrenzeugentum, der damaligen litterarischen Mode entsprechend, nur Fiktion, daß seine Memorabilien zu der üblichen Gattung rhetorischer Lobschriften

gehören und die Erwiderung auf das Pamphlet eines Rhetors sind, und daß endlich seine philosophische Auffassung, soweit er überhaupt eine solche besitzt, durch den Cyniker Antisthenes (s. § 17) beeinflusst ist. Nach Xenophons Schilderung des Sokrates fragt man sich unwillkürlich: Wie konnte ein so prosaischer, beinahe pedantischer Mensch, wie dieser, eine so begeisterte Liebe unter seinen Schülern wecken und vor allem — eine so gewaltige Revolution der Geister hervorrufen? Dem gegenüber wäre der berufene Darsteller des philosophischen Reformators derjenige seiner Jünger, der ihn am besten verstanden, Plato, gewesen. Aber dieser war zu sehr Künstler, um objektiver Historiker zu sein, und zu stark von den eigenen genialen Ideen, die er nach seinem Empfinden dem Meister verdankte, durchdrungen, als daß er zwischen seinem und des Sokrates geistigem Eigentum eine scharfe Grenzlinie zu ziehen unternommen hätte. Bei dieser Sachlage betrachten manche den Aristoteles als den einzigen Retter aus der Not. Allein, was für dessen größere Glaubwürdigkeit und Objektivität angeführt wird, die weitere historische Entfernung und demgemäß freiere Stellung zu Sokrates, hat doch auch wieder seine Nachteile im Gefolge; überdies ist nicht außer Acht zu lassen, daß die Berichte des Aristoteles, wie sich besonders an seiner Kritik Platons zeigen läßt, öfters durch seine eigenen dogmatischen Begriffe und geschichtsphilosophischen Rubriken getrübt sind.

So erscheint des Rätsels Lösung schwer. Als die beste Quelle erscheinen, bei Erwägung aller in Betracht kommenden Verhältnisse, doch immer noch diejenigen Dialoge Platons (auf die sich augenscheinlich auch Aristoteles stützt), die des Meisters Lehre noch am wenigsten vermischt mit eigenen Zusätzen darstellen. Es sind seine frühesten, die sogenannten ‚sokratischen‘ Dialoge, in erster Linie die des Meisters Andenken gewidmete Apologie, dann Krito, Laches und Protagoras; zu deren Ergänzung und Vergleichung können sodann Xenophon und Aristoteles herangezogen werden.

§ 14. Die sokratische Methode der Begriffsbestimmung.

Als den Inbegriff seiner Weisheit erklärte Sokrates (nach Platons Apologie) seine Einsicht, daß er nichts

wisse, während andere sich einbildeten, etwas zu wissen. Das Wesentliche für ihn und zugleich das Neue in der Geschichte der Philosophie ist also, daß er nicht zu irgend welchem Wissensinhalt drängt, sondern sich und andere zur Selbstbesinnung treibt, zur Prüfung alles vermeintlichen Wissens auf sein Begründetsein. Noch stärker als die Sophisten wendet er sich von der Naturphilosophie, ja von der Naturbetrachtung ab. Die Bäume, sagte er, können mich nichts lehren. Wer den Menschen studiert, hat zum Naturerkennen keine Zeit. Seine Forschung gilt dem Menschen mit seinem gesamten Denken und Wollen. Worin aber besteht das Wesen des Menschen? Worin das Wesen eines Dinges überhaupt? Das waren die Fragen, welche Sokrates sich stellte und stellen mußte, weil ihn, im Gegensatze zu den Sophisten, nach einer allgemeingültigen Wahrheit verlangte. In diesem Ringen nach Wahrheit, nach wahrem Wissen besteht seine ganze Philosophie, ein Leben ohne das erscheint ihm nicht lebenswert. Nur eins erscheint ihm als wahrhaft gut: das Wissen (ἡ ἐπιστήμη), die Selbsterkenntnis. Daher sein Lieblingsspruch das Delphische: „Erkenne dich selbst!“

Indem nun Sokrates untersucht, „was ein jedes Ding sei“ (τί ἕκαστον εἶναι), findet er das Ziel und die Grundlage aller wissenschaftlichen Arbeit, den Begriff (Aristoteles: das τί ἐστίν) des Dinges, seine Definition. Nicht, als ob er bereits die Logik wissenschaftlich begründet und in ein System gebracht — das tut erst Aristoteles —, aber er handhabt sie mit einer Art natürlicher Genialität. Und wie gewinnt er den sicheren Begriff einer Sache? Auf dem Wege des induktiven Verfahrens. „Vom Gangbarsten und Zweifellosesten ging Sokrates in seinen Untersuchungen jedesmal aus, indem er dies als den sichersten Weg erachtete,“ so berichtet Xenophon, mit Plato hierin aufs genaueste übereinstimmend. Und Aristoteles bezeichnet als die „zwei Dinge, die man dem Sokrates mit Recht zusprechen darf“: „die induktiven Reden und die Feststellung allgemeiner Begriffe.“ In dieser Aufsuchung der Begriffe hat er eine ihm eigentümliche, die sogenannte sokratische Methode ausgebildet.

Sokrates war weder ein Bücherschreiber, noch ein einsamer Grübler, noch ein dozierender Professor. Er geht auf den Markt und die Straßen. Es war ihm Be-

dürfnis, die Wahrheit im Zwiegespräch mit anderen zu finden. Wo sich ihm nur die geringste Aussicht auf Erfolg bietet, knüpft er es an. Dabei ging er von dem, was dem Betreffenden am nächsten lag, seiner Arbeit oder Beschäftigung, aus und bat ihn um Aufschluß über Wesen und Zweck seiner Tätigkeit. Dann aber zeigte er dem also Befragten durch geschickte Kreuz- und Querfragen, daß er im Grunde nicht wisse, was er zu wissen vorgegeben habe, und deshalb noch weniger wisse als er (Sokrates selbst), der doch wenigstens von sich gewußt habe, daß er das, wonach er gefragt, in der Tat nicht wisse. Das ist die sogenannte Ironie des Sokrates. Wer sich aber durch die beschämende Einsicht in die eigene Unwissenheit nicht von der weiteren Unterhaltung abschrecken ließ, den führte er in ernsthaftem Gespräche, indem er die in dem Mitunterredner noch schlummernden Gedanken aus ihm herauszulocken suchte, Schritt für Schritt weiter, durch Vergleichung der Tatsachen, bis zum festen Ausdruck des Gesuchten im Begriff. Das nannte er, unter Anspielung auf den Beruf seiner Mutter, seine Mäeutik, d. i. Entbindungskunst. Die Wahrheit soll aus der eigenen Seele des anderen heraus geboren werden.

So ist Sokrates' Philosophieren ein Bestimmen der Begriffe. Das wahre Wissen beruht auf dem sicheren Begriff, und dieser bewährt sich in der allseitigen Prüfung des epagogischen (induktiven, „hinführenden“) Verfahrens. Ihr Inhalt, die Dinge interessieren ihn zunächst noch gar nicht, sondern die Problemstellung. Seine Philosophie ist — das ist das Bedeutsame gegenüber der gesamten Vorsokratik — seine Methode. Das Denken hat sich ihm und in ihm als kritisches Denken, als Kritik entdeckt. Das Anwendungsfeld aber dieser methodischen Begriffsbestimmung ist die Ethik; seine Untersuchung ist auf die „Tugend“ gerichtet.

§ 15. Die sokratische Ethik.

Worin besteht das Wesen und damit der Zweck irgend eines Dinges, z. B. dieses Tisches? In seiner Tüchtigkeit zu etwas, seiner „Güte“ (ἀρετή)? So besteht auch das Wesen und damit der Zweck des Menschen in seiner Tüchtigkeit oder Tugend. Was aber hat man unter dieser Tugend, die alle, die namentlich auch die Sophisten im Munde führen, zu verstehen? Ist sie

erlernbar? So fragt Sokrates und macht damit zum erstenmal die Tugend, sonach die Ethik zum Problem. Gerade das Problemstellen ist auch hier wieder seine wichtigste Leistung, nicht etwa die positive Antwort. Worin das Gute seinem Inhalte nach bestehe, scheint Sokrates vielmehr nicht bestimmt formuliert zu haben. Er betont nur, daß die Tugend ein Wissen sei, daß sie auf der richtigen Einsicht oder Besinnung (*φρόνησις*) beruhe. Wird doch auf allen Gebieten des Lebens derjenige als tüchtig anerkannt, der seine Sache versteht, wie viel mehr auf dem des sittlichen Handelns! Wer aus unklaren Gefühlen oder aus überliefelter Gewohnheit handelt, wird immer nur zufällig das Rechte treffen. Also auf das feste Bewußtsein, auf die Erkenntnis allein kommt es an. Diese Überzeugung steigert sich dann zu dem merkwürdigen Satze: Niemand handelt mit Absicht schlecht. Denn sonst würde er ja gegen die eigene Erkenntnis vom Rechten handeln, die, wie die Wahrheit selbst, nur eine sein kann. Handelt er aber wirklich unrecht, so hat er eben die rechte Einsicht nur scheinbar besessen; mindestens ist sie unvollständig oder unklar gewesen, wenn sie sich von der Unkenntnis, die in den Trieben liegt, hat überwinden lassen, anstatt ihrerseits dieselben zu überwinden. Wenn und während die Erkenntnis herrscht, kann nicht zugleich auch etwas anderes, wie Lust, Zorn, Schmerz, Furcht, Begierde über den Menschen herrschen.

Neben dieser sozusagen rationalistischen¹⁾ zeigt die sokratische Ethik aber offenbar auch eine eudämonistische Tendenz. Das Gute erscheint als das Gesunde, Heilsame, Förderliche. Denn so haben wir es wohl zu verstehen, wenn es bei Xenophon mit dem Nützlichen identifiziert wird. Der Prüfstein der Tugend ist der durch Vernunftüberlegung und Erfahrung zu ermittelnde Einfluß der betreffenden Handlung auf menschliches Wohlergehen. An sich würde das stark verstandesmäßige, um nicht zu sagen hausbackene Element in Sokrates'

¹⁾ Aus ihr ging auch seine antidemokratische Stellung in der Politik hervor, die nicht am wenigsten zu seiner Verurteilung beigetragen hat. Auch im Staat sollte eine Aristokratie des Wissens herrschen, nicht das Los die Wahl der Beamten bestimmen. Dagegen bekämpft er radikaler als Plato und Aristoteles das griechische Vorurteil gegen die Handarbeit, deren Gebiet er mit Vorliebe seine Vergleiche entnimmt.

Persönlichkeit, worin u. a. seine Abneigung gegen Dichter und Rhetoren begründet liegt, auch einer eigentlichen Nützlichkeitsethik nicht widerstreben. Indessen scheint doch dieser Zug von dem selbst prosaischen Xenophon übertrieben worden zu sein. Andere Züge stehen wenigstens dem entgegen: seine Lehre, daß Unrecht leiden besser sei als Unrecht tun, die Gesetzestreue, vermöge deren er sich seinem Schicksal nicht durch die Flucht entziehen wollte, seine Neigung zu schönen Jünglingen und zu Freundschaftsbündnissen, deren Zweck es sei, einander in gemeinsamem Leben und gegenseitiger Förderung immer besser zu machen, und *last not least* — seine tiefe Religiosität.

Die letztere lag allerdings mehr in seiner Persönlichkeit, als daß er sie systematisch zu begründen versucht hätte. Schon die zweckmäßige Einrichtung des Weltalls wies nach seiner Überzeugung auf eine weise, alles lenkende Gottheit hin. Ihr vertraut er überall da, wo menschliches Verstehen nicht mehr ausreicht. Auch unsere Seele ist ein Teil des Göttlichen, das die Welt geordnet hat. Ja, er fühlt die Gottheit auch in der eigenen Brust als innere Stimme zu ihm reden, insbesondere ihn warnen. Denn so ist wahrscheinlich das etwas mysteriöse Dämonion zu verstehen, von dem er zuweilen redet, und über das sich bereits eine ganze Spezialliteratur angesammelt hat (vgl. *Ueberweg-Heinze* I S. 113 f.). Neigt Sokrates so auch dem reinen Monotheismus zu, der sich in seiner Zeit vorzubereiten begann, so hängt er ihm doch keineswegs im strengen Sinne an. Jedenfalls ist er in dieser Frage kaum als Reformator aufgetreten, wie er denn häufig die Volksgötter im Munde führte und ihnen zu Hause und öffentlich geopfert hat; wenngleich das, was Xenophon von seinem Glauben an die Mantik und seiner Kultfrömmigkeit erzählt, wohl mehr Eigentum des bis zum Aberglauben „frommen“ Xenophon als des geschichtlichen Sokrates ist.

Ähnlich ist seine Stellung zu der bestehenden Staatsordnung. Er forderte und übte den unbedingten Gehorsam gegen die Staatsgesetze und appellierte doch von ihnen an die Richter und Gesetze im Hades, d. i. das ewige, ungeschriebene Sittengesetz. Über die persönliche Unsterblichkeit scheint er sich sehr zweifelnd ausgedrückt zu haben (Plato Apol. 40 Cf.). Was uns nach dem Tode erwartet, wissen wir nicht; wohl dagegen, daß

Rechtthun gut, Unrechtthun übel für uns ist. Jedenfalls sind ihm die Götter in erster Linie Vertreter des sittlichen Gedankens. Das ergibt sich aus dem Schluß der platonischen Apologie. Hatte er vorher seinen Anklägern zugerufen: „Ich glaube an Götter ebenso gut wie ihr, ja noch mehr,“ so offenbart sich hier der sittliche Grund, auf dem sein Glaube ruht, in den von festem Vertrauen eingegebenen Worten: „Dem Guten kann nichts Übles geschehen, weder im Leben noch nach seinem Tode, und seine Sache wird von den Göttern nicht verlassen.“

In solcher Gesinnung ist Sokrates in den Tod gegangen. Wir wollen die Tragödie seiner Verurteilung und Hinrichtung, die jedem von Jugend auf bekannt ist, hier nicht erzählen. Sein Tod war, wie er selbst sagt, für ihn kein Übel, sondern eine Zuträglichkeit. Für seine Sache aber wurde er geradezu zum Triumph, indem er für seine Schüler der begeisterte Sporn zur Verbreitung der Lehre des Meisters ward. Zu ihnen haben wir uns jetzt zu wenden.

Kapitel VII.

Die sokratischen Schulen.

Die anregendsten und scharfsinnigsten Untersuchungen geben Ferd. Dümmler, Akademika, Beiträge zur Litteraturgeschichte der sokratischen Schulen, Gießen 1889, und Th. Gomperz, Griech. Denker, Bd. II; vgl. auch Th. Ziegler, Gesch. der Ethik, Bd. I.

Die Wirksamkeit des Sokrates hörte mit seinem Tode nicht auf. Zwar hatte er seiner ganzen Natur nach eine eigentliche „Schule“ weder gebildet noch bilden wollen, aber zahlreiche Männer und Jünglinge hingen mit inniger Verehrung an ihm und suchten nach seinem Vorbild zu dem Ideal des „Schönen und Guten“ (der καλοκἀγαθία) zu gelangen. Zu ihnen gehören zunächst solche, die ohne philosophische Bedeutung sind, wie Xenophon und Äschines (natürlich nicht der bekannte Rivale des Demosthenes), die beide in sokratischen Gesprächen des Meisters Lehre nach ihrer praktischen und gemeinverständlichen Seite hin darzustellen suchten, ohne ihn dabei in seiner ganzen menschlichen und namentlich philosophischen Größe zu erfassen. Die Dialoge des Äschines, die besonders treu nach dem Leben abgefaßt

gewesen sein sollen, besitzen wir leider nicht mehr während die weniger zuverlässigen ἀπομνημονεύματα Xenophons (s. oben § 13) erhalten geblieben sind. Als Philosophen von Fach und Stifter philosophischer Schulen kennen wir vier von Sokrates' Jüngern: Aristipp, Antisthenes, Euklid von Megara und Plato. Die drei ersteren pflegt man, weil sie nicht den ganzen Sokrates, sondern nur einzelne Seiten desselben in sich aufgenommen hatten, um sie dann selbständig weiter zu bilden, die einseitigen oder unvollkommenen Sokratiker zu nennen. Diese herkömmliche Bezeichnung als „Sokratiker“ paßt freilich auch nur sehr unvollkommen auf sie; mit mehr Recht könnte man sie wohl als von Sokrates mehr oder weniger stark beeinflusste Abkömmlinge der Sophistik bezeichnen. Der echte Nachfolger des Sokrates ist Plato, den wir aber aus chronologischen wie systematischen Gründen erst später behandeln können.

§ 16. Aristipp und die Cyrenaiker.

1. Aristippos von Cyrene.

Aristipp, dessen Lebenszeit zwischen 435 und 355 fällt, stammte aus dem schön gelegenen, reichen und genußliebenden Cyrene an der nordafrikanischen Küste. Er war, ehe er zu Sokrates kam, bereits mit der Lehre des Protagoras bekannt geworden und soll auch schon vor Sokrates' Tod als Lehrer aufgetreten sein. Nach demselben führte er, wie die meisten Sophisten, ein Wanderleben, das ihn u. a. auch an den Hof des älteren und des jüngeren Dionys zu Syrakus führte. Die Anekdoten, die von seinem dortigen Zusammentreffen mit Plato berichten, stellen ihn im Gegensatz zu dem strengen Idealisten als geistreichen, aber servilen Lebemann dar. Neben der Beweglichkeit und sinnlichen Reizbarkeit war seiner Persönlichkeit jedoch zugleich als Hauptzug eine heitere Gelassenheit eigen, die ihn zu einem Virtuosen der Lebenskunst und der Kunst der Menschenbehandlung machte, wie ihn Wieland in seinem gleichnamigen Roman anmutig, wenn auch durchaus romanhaft, geschildert hat. Der Schule, die er später in seiner Vaterstadt gründete, der cyrenaischen, gehörte seine Tochter Arete an, die erste weibliche Erscheinung, die uns in der Geschichte der Philosophie begegnet. Sie führte dann wieder ihren

Sohn, den jüngeren Aristipp, in die Lehre des Großvaters ein, die nach einer alten Überlieferung erst durch diesen (den *μητροδίδακτος*) ihre systematische Ausbildung empfangen und weitere Verbreitung erfahren haben soll. Spätere Cyrenaiker s. unter 2.

Wie Sokrates, hielt auch Aristipp mathematische und physikalische Studien für unnütz, weil sie nicht nach dem fragten, was nützlich und schädlich sei. Aber nicht bloß die Physik, auch die Logik tritt bei ihm und seiner Schule durchaus hinter die Ethik zurück. Maßstab und Ausgangspunkt der letzteren bildet für ihn nicht mehr die sokratische Begriffsbestimmung, sondern die Rücksicht auf das eigene Wohlbefinden, nach dem, wie die Erfahrung lehrt, schon die Kinder und die Tiere instinktmäßig streben, die Lust- und Unlustgefühle des Einzelnen. Daher wurden die Cyrenaiker auch Hedoniker (*ἡδονή*, = Lust) genannt. Es ist des Protagoras' *μέτρον ἀνθρώπου*, auf das ethische Gebiet übertragen, und Aristipp mehr als dessen, denn als des Sokrates Fortbildner zu betrachten, wie er denn auch von Aristoteles als „Sophist“ bezeichnet wird. Und zwar scheint er noch kein alleiniges höchstes Gut, die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*), wie später Epikur, aufgestellt, sondern in der Tat die Lust des Augenblicks als das Maßgebende betrachtet zu haben. Nur die Gegenwart ist unser; um das Vergangene soll man sich nicht kümmern, noch um die Zukunft sorgen, daher auch von den Sorgen des öffentlichen Lebens sich fern halten. „Tugend ist Genußfähigkeit,“ so faßt ein moderner Schriftsteller (*Windelband*) des Cyrenaikers Lehre zusammen. Freilich soll man die Lust wählen, die den dauerhaftesten, intensivsten und am wenigsten durch folgende Unlust gestörten Genuß verspricht, und dazu bedarf man — nun zeigt sich doch ein sokratisches Moment — der Einsicht oder Besinnung (*φρόνησις*). Die letztere ist jedoch nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck der Lust.

Bei so energisch ausgesprochenem Grundprinzip ist es wissenschaftlich unerheblich, ob Aristipps persönlicher Charakter mehr oder weniger edel gewesen ist, ob er die Lust etwas feiner oder gröber definiert hat. Direkte zuverlässige Nachrichten über seine Lehre sind uns nicht erhalten. Daß ein geistreicher Mann wie er, der des Sokrates Umgang genossen und ihn hochstellte, sein

höchstes Ziel nicht in grober Sinnenlust sehen konnte, ist selbstverständlich. Skrupelloses, freies Genießen dessen, was das Leben bietet, aber zugleich Herrschaft über den Genuß erschien ihm das Erstrebenswerteste. Als ihm sein Umgang mit der Hetäre Lais vorgeworfen wurde, soll er geantwortet haben: Ἐγὼ, οὐκ ἔχομαι (Ich besitze sie, nicht sie mich). Und Horaz, eine verwandte Natur, schreibt ihm das Wort zu: *Mihi res, non me rebus subiungere conor*. Die cyrenaische Weltanschauung ist eine heitere Lebensweisheit, die allen Dingen die beste Seite abzugewinnen weiß, nicht das Unmögliche begehrt und sich im frohen Genießen des Daseins nicht stören läßt.

Eine gewisse unausgeglichene Differenz zwischen Lust und Einsicht blieb bei alledem bestehen. Sie war es vermutlich, die Aristipps Nachfolger zu gewissen Modifikationen seiner Lehre veranlaßte.

2. Die jüngeren Cyrenaiker.

Nicht Aristipp selbst, sondern erst seine Nachfolger scheinen sich mit der theoretischen bezw. psychologischen Ausbildung seiner Lehre befaßt zu haben. Leider sind uns nur dürftige und einseitige Berichte darüber erhalten. Danach kennen wir mit Gewißheit nur unsere eigenen Empfindungen (πάθη), aber nicht deren Ursachen, noch auch, was die anderen empfinden. Jede Empfindung ist eine Art Bewegung, die Lust eine sanfte, die Unlust eine stürmische; der Ruhezustand entspricht der vollendeten Lust- und Schmerzlosigkeit. Nach Sextus Empiricus (200 n. Chr.) bezogen sich die Untersuchungen „derer von Cyrene“ vorzugsweise auf fünf Probleme: 1) Was zu begehren und zu fliehen sei, 2) die Leidenschaften, 3) die Handlungen, 4) die äußeren Ursachen, 5) die Bürgschaften der Wahrheit (Beweisgründe). 4 und 5 scheinen eine Art Physik und Logik als Ergänzung zu der vorausgegangenen Ethik (1—3) enthalten zu haben.

Wir haben nun noch besondere Wendungen des cyrenaischen Grundgedankens zu verfolgen. Theodoros, ein Schüler des jüngeren Aristipp, verfeinerte die Lustlehre, indem er als das zu erstrebende Ziel (τέλος) nicht den Augenblicksgenuß, sondern eine durch die Einsicht vermittelte dauernde Gemütsstimmung, die Heiterkeit

oder Freude (χαρά), aufstellte. Dazu stimmt schlecht der Bericht, daß er in einem rücksichtslosen Naturalismus unter Umständen auch Diebstahl, Ehebruch und Tempelraub für erlaubt erklärt habe. Auch, wie weit er seinen Beinamen „der Atheist“ (ἄθεος) mit Recht geführt habe, läßt sich heute nicht mehr feststellen.

Auch Annikeris suchte die cyrenaische Lehre zu veredeln, indem er den Hauptwert auf die feineren Lustempfindungen der Dankbarkeit, Freundschaft und Liebe legte. Zur Einsicht müsse Gewöhnung hinzutreten. Er leitet bereits zum Epikureismus (§ 39) über.

Hegesias dagegen zog aus den Sätzen der hedonischen Schule die umgekehrte Schlußfolgerung. Da die gepriesene Glückseligkeit doch nur sehr selten erreichbar sei, solle man sich mit der Freiheit von Sorgen und Schmerzen begnügen und sich mit möglichster Gleichgültigkeit gegen alle Launen des Schicksals wappnen. Sei auch jener Zustand nicht zu erreichen, so solle man das alsdann wertlose Leben lieber wegwerfen. So schlägt die Lustlehre hier in ihren Konsequenzen in den Pessimismus um. Hegesias, „der zum Tod Überredende“ (πεισιθάνωντος), soll durch seine Vorträge in Alexandrien so viele Zuhörer zum Selbstmorde veranlaßt haben, daß sie verboten wurden.

Eine gewisse Verwandtschaft mit diesen gegen Ende des 4. Jahrhunderts wirkenden Cyrenaikern zeigt der etwas jüngere, um 300 am Hofe des Kassander lebende Euemeros. Er suchte nachzuweisen, daß die Götter und Heroen der Mythologie nur ausgezeichnete Menschen gewesen seien, denen man nach ihrem Tode göttliche Ehren erwiesen habe. In diesen Zeiten der Auflösung des alten Glaubens fand solcher aufklärerischer Rationalismus vielen Anklang; er wurde u. a. durch den Dichter Ennius nach Rom verpflanzt (*Mommsen, Röm. G.*, I, 878).

So haben bereits die Cyrenaiker des Altertums in verschiedenen, zum Teil an ganz moderne Erscheinungen erinnernden Wendungen des Gedankens so ziemlich alle möglichen hedonistischen Standpunkte erschöpft. Eine ganz entgegengesetzte Richtung vertraten:

§ 17. Antisthenes und die Kyniker.

Außer den zu § 16 genannten Werken vgl. Göttling, Diogenes, der Kyniker, Halle 1851. J. Bernays, Lucian und die Kyniker, Berlin 1879. F. Dümmler, Antisthenes. Halle 1882.

Antisthenes, um 440 zu Athen, jedoch von einer thrakischen Mutter geboren, hatte schon den Unterricht des Gorgias genossen und wie dieser Unterricht in der Redekunst erteilt, ehe er, in ziemlich vorgeschrittenem Alter, zu Sokrates kam. Er lehrte im Gymnasium Kynosarges; wahrscheinlich deshalb, weniger ihrer „hündischen“ Lebensweise wegen, haben seine Anhänger den Namen „Kyniker“ bekommen. Er starb um 370.

Wie Gorgias zeigt er sich in der Erkenntnislehre als Skeptiker. Jedem Dinge soll nur sein eigener Name, kein fremdes Prädikat gegeben werden, beispielsweise: der Mensch ist Mensch, Gut ist gut, nicht aber: der Mensch ist gut. Das Einfache könne höchstens mit anderen Dingen verglichen, das Zusammengesetzte durch Aufzählung seiner Bestandteile erklärt werden. Er befandte Platos Ideenlehre heftig — „ich sehe ein Pferd, keine Pferdheit“ — und wird auch von diesem in seinen Schriften vielfach, wiewohl ohne Namensnennung, bekämpft. Alle Wissenschaft, die nicht auf das Praktische geht, gilt ihm als eitler Tand.

Denn als Philosophie gilt ihm einzig und allein die Ethik. Den Inhalt zu dieser aber gab ihm nicht sowohl die Lehre als die Persönlichkeit des Sokrates. Zur wahren Glückseligkeit, zur „reuelosen Lust“ führt den Menschen nicht das Wissen, sondern allein die Tugend; zu dieser aber bedarf es nichts weiter als der sokratischen Kraft, der Selbstbeziehung. Nicht aufs Reden, aufs Handeln kommt es an. Zwar nennt auch Antisthenes die Tugend lehrbar, aber Lehre fällt ihm mit Übung und Gewöhnung, Einsicht und Weisheit mit Willensfestigkeit zusammen. Dem einen Guten steht auch nur ein Übel, die Schlechtigkeit, gegenüber. Alle anderen Dinge: Vermögen, Ehre, Gesundheit, Freiheit, Familie, Staat, Vaterland (man erinnere sich an sein Halbgriechentum!) sind gleichgültig. So erscheint sein Tugendideal wesentlich negativ, als Enthaltensamkeit vom Schlechten wie von den vermeintlichen Gütern des Menschen. Tugend ist ihm Bedürfnislosigkeit. In schroffem Gegensatz zu Aristipp sagte Antisthenes: „Ich möchte

lieber verrückt als vergnügt sein!“ Er empfahl Abhärtung des Körpers, Rückkehr von der überfeinerten Kultur zur einfachsten Natur. Herakles' mühevolltes Leben galt ihm und den Seinen als Vorbild, der Klügler Prometheus dagegen habe mit den Anfängen der Kultur auch den Beginn der Verderbnis unter die Menschen gebracht. Die Volksreligion verwarf Antisthenes zu Gunsten eines reinen Monotheismus, in dessen Sinne er die Götter- und Heroensagen umdeutete. Antisthenes übte einen mächtigen Einfluß, außerhalb seiner eigentlichen Schule auch auf Xenophon. Grundsätzlich steht er trotz allem mit seinem Gegenfüßler Aristipp auf demselben Boden; auch ihm ist das Ziel des Weisen — die Glückseligkeit.

Die jüngeren Cyniker: Diogenes, Krates u. a.

Die soeben geschilderten Züge bildeten sich in der cynischen Schule immer stärker aus. Der Bruch mit allen bestehenden Anschauungen, zu dem Antisthenes' Lehre hinleitete, wurde von seinen Jüngern ins Praktische übersetzt. Die Überspannung des Prinzips der Bedürfnislosigkeit führte die Cyniker bald zu einer Oppositionsstellung gegenüber aller Civilisation, einer Verherrlichung des die Tiere und den Urmenschen zum Muster nehmenden Naturzustandes, wie sie in der kulturgeschichtlich so bekannten Gestalt des Diogenes von Sinope († 323 zu Korinth) sich darstellt: jenes Sonderlings mit seinem Bettlerleben, ohne feste Wohnung, mit dürftigster Kleidung und Gerät, und diese Bedürfnislosigkeit gern zur Schau tragend, dabei derb-witzig, schlagfertig und willensstark. Übrigens werden nicht bloß von Antisthenes, sondern auch von Diogenes Schriften (von letzterem sogar Dramen) erwähnt. Der bedeutendste und gebildetste von Diogenes' Schülern war der freiwillig seines Reichtums sich entäußernde Thebaner Krates, dem zuliebe die ebenso vornehme und geistreiche Hipparchia sein Bettlerleben teilte. Charakteristisch ist, daß Krates das Attribut dieser griechischen Bettlerphilosophen oder „Philosophen des griechischen Proletariats“, wie man sie neuerdings genannt hat, den Ranzen, ebenso dichterisch besingt als die „nimmer vom Joche der Lust gebeugte und nimmer geknechtete unsterbliche Königin Freiheit“. Vom Schwarzen

Meere stammten auch die späteren Cyniker Bion und Menippus, der ursprünglich Sklave war.

Mit der berechtigten Auflehnung gegen die Übel der Kultur verbindet sich bei den meisten dieser jüngeren Cyniker eine törichte Verwerfung aller ihrer Segnungen, mit dem Dringen auf das Natürliche eine ins Rohe gehende Übertreibung ihres Grundsatzes „Nichts Natürliches bringt Schande“, namentlich in Beziehung aufs Geschlechtliche, die es verschuldet hat, daß noch heute die Worte ‚cynisch‘ und ‚Cynismus‘ zur Bezeichnung des Schamlosen in Worten und Handlungen dienen. Lobenswert dagegen ist ihre Willensstärke, Einfachheit, Selbstständigkeit, ihr ganz unhellenisches Eintreten für die Aufhebung aller menschentrennenden Schranken der Stände, des Geschlechts und der Nationalität, endlich ihr geläuterter Gottesglaube, der sie nicht in Kult-handlungen, sondern allein in der Ausübung der Tugend den wahren Gottesdienst finden hieß. Wissenschaftlich dagegen haben die Cyniker so gut wie nichts geleistet. Einen Nachblick erlebte ihre Lehre im ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhundert (s. unten § 46). Ihre besseren Seiten pflanzten sich in der Stoa (§ 36 bis 38) fort.

§ 18. Euklid und die Megariker.

a) Euklid und seine Schüler (die ‚Eristiker‘).

Einer der ältesten und treuesten Schüler des Sokrates war Euklid (Eukleides) von Megara (nicht zu verwechseln mit dem um 300 zu Alexandria lebenden Mathematiker gleichen Namens). Er besuchte den Meister auch dann, als die dorischen Megarer den Aufenthalt in dem feindlichen Athen bei Todesstrafe untersagt hatten, und öffnete nach Sokrates' Tod den flüchtigen Freunden sein Haus in Megara. Dort entstand seine, wie es scheint, durch das ganze 4. Jahrhundert hindurch blühende Schule. Von seiner Lehre wissen wir leider sehr wenig, zumal da es streitig ist, ob die in Platos Dialog Sophistes 246ff. entwickelte Lehre auf ihn zu beziehen ist. Nur das scheint sicher, daß Euklid eine Verbindung des eleatischen $\epsilon\nu$ mit dem sokratischen $\alpha\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$ erstrebte, somit die „eleatische Metaphysik ethisierte, die sokratische Ethik objektivierte“ (Gomperz). Es gibt, lehrte er, nur ein Seiendes, nämlich das Gute, das un-

veränderlich und sich selbst gleich ist, wenn es auch mit verschiedenen Namen, wie: Einsicht, Gott, Vernunft u. a. genannt wird.

Gegner dieser Ansicht, die die Unvereinbarkeit einer solchen Einheit mit der faktischen Vielheit der Einzel Dinge betonten, suchten Euklid und noch mehr seine Schüler, die Megariker, in Zenos (§ 6) Art durch scharfsinnige Dialektik zu bekämpfen. Und zwar geschah dies mit solcher Vorliebe, daß sie den Beinamen „Eristiker“ (Streithähne) erhielten. Von den sogenannten „Fangschlüssen“, deren sie sich gern bedienten, waren besonders berühmt: 1. der Sorites (= Kornhaufen): Ein Körnchen bewirkt keinen Haufen, 2—3 auch nicht; wann fängt der Haufen an? 2. Der „Gehörnte“, dem wir bereits bei der Sophistik (§ 12) begegnet sind. 3. Der „Lügner“: Ist es eine Lüge, wenn man lügt und dabei sagt, daß man lüge? — Diodoros Kronos aus Karien († 307) suchte die zenonischen Beweise gegen die Bewegung noch zu verstärken und den Begriff der Möglichkeit aufzuheben, indem er behauptete: Nur das Notwendige sei wirklich, möglich aber nur, was wirklich sei oder doch wirklich sein werde. Die Disputation über solche Fangschlüsse gehörte bei den Hellenen zu den liebsten Beschäftigungen. So soll über die Auflösung des „Lügners“ Theophrast drei, Chrysipp zwölf Bücher geschrieben haben und Philetas von Kos gar an den vergeblichen Anstrengungen zur Lösung gestorben sein.

b) Stilpo aus Megara,

der um 330 v. Chr. zu Athen lehrte, verband die megarische mit der cynischen Lehre. Von ersterem Standpunkte aus bekämpfte er die platonische Ideenlehre. In der Ethik huldigte er einem gemilderten Cynismus und stellte die Leidenschaftslosigkeit (Apathie, ἀπάθεια) als höchstes Ziel des Weisen auf. Um seiner Vorträge und seiner Sittenreinheit willen war er hochgeachtet in ganz Griechenland. Sein und des Krates Schüler Zeno von Kittion begründete die stoische Schule (§ 36). Auch die ersten Skeptiker, Pyrrhon und Timon, scheinen Anregungen von ihm empfangen zu haben.

c) Andere Abzweigungen.

Mit der megarischen war die elische Schule verwandt. Sie ward begründet durch Phaidon (Phädo),

den bekannten Lieblingsschüler des Sokrates, dessen Namen Plato durch den nach ihm benannten Dialog unsterblich gemacht hat. Doch wissen wir über seine Lehre nichts Bestimmteres.

Der edle und gastfreundliche Philosoph und Staatsmann Menedemos verpflanzte um 300 die elisch-megarische Lehre, mit Stilpos ethischem Cynismus durchsetzt, nach seiner Heimat Eretria auf Euböa. Nach Cicero erblickten diese „Eretriker“ das höchste Gut in der Geistesschärfe; sie scheinen einen gesunden Wissenschaftssinn gepflegt zu haben.

*

Eine dauernde philosophische Nachwirkung hat die megarisch-eretrische Schule nicht erzielt, während die cyrenaische und cynische in Epikureismus und Stoa ihre bedeutendere Fortsetzung fanden. Unter den „einseitigen Sokratikern“ befinden sich kultur- und sitten-geschichtlich höchst interessante Gestalten, die zum Teil bereits ganz moderne Gedanken geäußert haben. Dagegen erscheint ihre Philosophie vom methodischen Standpunkt aus ziemlich wertlos. Eine wissenschaftliche Begründung des Einzigigen, was sie mit Eifer treiben, der Ethik, wozu Sokrates schon den Anlauf genommen, geben sie auf, um sich ganz der Moralpredigt, nach der einen oder anderen Seite hin, zu widmen. Wenn auch in ethischer Beziehung den Sophisten zum Teil ganz entgegengesetzt, sind sie theoretisch kaum über dieselben hinausgekommen, wie sich in der protagoreischen Erkenntnislehre des Aristipp, der gorgianischen des Antisthenes, der Eristik der Megariker zeigt. Durch sie lernen wir den einzigen Schüler des Sokrates nur um so höher schätzen, der den Meister nicht bloß voll begriff, sondern an philosophischer Vertiefung übertraf, den ersten Schöpfer eines großen philosophischen Systems, den Begründer des Idealismus: Plato.

Dritte, systematische Periode

oder die

klassische Philosophie der Griechen:

Plato und Aristoteles.

Kapitel VIII.

Plato.

§ 19. Platos Leben.

Angaben über Platos Leben sind schon von seinen nächsten Schülern aufgezeichnet worden, jedoch verloren gegangen. Indessen sind ausführlichere Nachrichten bei Apulejus, Laertius Diogenes, Olympiodorus und in dem siebenten der unter Platos Namen auf uns gekommenen Briefe erhalten. Unter den neueren Darstellungen ist die ausführlichste und zuverlässigste die von Steinhart, Leipzig 1873 (auch im 9. Bande der Uebersetzung von Hieronymus Müller).

Plato (Platon) — ursprünglich Aristokles, erst später, wie man sagt, von seinem Lehrer in der Gymnastik wegen seiner breiten Brust Πλάτων genannt — nach der wahrscheinlichsten Rechnung 427 v. Chr. zu Athen (nach anderen: Ägina) geboren, entstammte, wie dies für die meisten älteren griechischen Philosophen charakteristisch ist, einer vornehmen Familie. Die Mutter leitete ihr Geschlecht von Solon, der Vater das seine gar von König Kodrus ab; zu seinen Verwandten gehörte Kritias, der bekannte Oligarch (§ 12). Der geistig wie körperlich hochbegabte Knabe erhielt eine sorgfältige Ausbildung, u. a. auch in Zeichnen, Malerei und Musik. Seine Lieblingsdichter waren Homer, Epicharm und Sophron; durch den letzteren wurde er vielleicht zu der mimischen Form seiner Dialoge angeregt. Auch er selbst versuchte sich in verschiedenen Gattungen der Poesie, soll aber diese Gedichte verbrannt haben, als er tiefer in die Philosophie einzudringen begann.

Plato dankt einmal den Göttern für vier Dinge: daß er geboren sei als Mensch, als Mann, als Grieche und — als Bürger Athens zu Sokrates' Zeit. Das letztere ward entscheidend für ihn. Zwar soll er schon vorher durch Kratylus (§ 5) mit der Lehre Heraklits und durch andere mit der des Anaxagoras bekannt gemacht worden

sein, aber erst durch den vertrauten Umgang mit Sokrates, den er vom 21. bis zum 26. Jahre genoß, geriet sein Geist auf die ihm gemäße Bahn. Innerhalb des sokratischen Kreises wurde er dann durch Kebes und Simnias (§ 3) mit der pythagoreischen, durch Euklid (§ 18) mit der eleatischen Lehre bekannt. Mit dem letzteren siedelte er nach dem Tode des Meisters, den er vergeblich zu retten suchte, nach Megara über, doch ist er dort anscheinend nicht lange geblieben.

Nach den Lehrjahren beginnen die Wanderjahre. Da Sokrates nicht mehr war und die politischen Parteikämpfe in seiner Vaterstadt seinem philosophischen Geiste, die wieder emporkommende Demokratie seiner aristokratischen Gesinnung nicht zusagten, begab er sich auf längere Reisen, die ihn u. a. nach Cyrene, wo er sich wahrscheinlich bei dem Mathematiker Theodorus in dessen Wissenschaft ausbildete, und in das Land uralter Priesterweisheit, Ägypten, führte. Darauf scheint er eine Zeitlang, etwa 395—390, in Athen schriftstellerisch tätig gewesen zu sein und zugleich eine Schar begeisterter Anhänger um sich gesammelt zu haben. Um 390 ging er nach Unteritalien, wo er mit dem weisen Pythagoreer und Staatsmann Archytas von Tarent, sodann nach Sizilien, wo er mit dem älteren Dionys in Verbindung trat. An dem Hofe des letzteren gewann er dessen jungen Schwager Dion für seine Anschauungen, reizte aber den Tyrannen selbst durch seinen Freimut, vielleicht auch durch seine entgegengesetzten politischen Ansichten dermaßen, daß derselbe ihn als Kriegsgefangenen behandelte und, wie es heißt, durch den spartanischen Gesandten auf den Sklavenmarkt zu Ägina bringen ließ!

Von dem Cyrenaiker Annikeris losgekauft, gründete er nunmehr, etwa 40jährig (387), die Akademie, eine Art Hochschule, nahe einem dem Heros Akademos geweihten Gymnasium seiner Vaterstadt. Hier lehrte und betrieb er seine Philosophie, teils in dialogischer Form wie Sokrates, aber im Gegensatz zu diesem völlig zurückgezogen vom öffentlichen Leben, teils, namentlich später, auch in fortlaufendem Vortrag. Einmal in jedem Monat fanden gemeinsame Symposien der Philosophen-Genossenschaft statt. Noch zweimal (367 und 361) riß den alternden Philosophen der Ruf seines Freundes Dion und sein eigener hoffnungsfroher Idealismus aus der Stille dieser Lehrtätigkeit heraus in die politischen Händel von Syra-

kus, wo beide auf den jüngeren Dionys im Sinne ihres Staatsideals einzuwirken hofften. Beide Male ward er enttäuscht und beschränkte sich fortan ganz auf seine „akademische“ Lehrtätigkeit. Achtzigjährig, ist Plato im Jahre 347 gestorben, „schreibend“, d. h. doch wohl: noch in der Ausarbeitung seiner Schriften begriffen. Den Untergang der politischen Freiheit Griechenlands hat er nicht mehr erlebt.

Frühe schon wurde sein Leben von allerlei Sagen umwoben, von denen wir eine wegen ihrer Ähnlichkeit mit der Geschichte Jesu hervorheben wollen. Wie bei diesem, so soll auch bei Plato der Vater ein Gott (Apollo) gewesen, die Mutter eine Jungfrau geblieben sein und der irdische Vater (Ariston), wie Joseph, den Vollzug der Ehe aufgeschoben haben, weil ihm von Apollo die Geburt eines Gottessohnes angekündigt wurde. Hohe Verehrung vor Platos Charakter bewahrte das ganze Altertum, auch seine philosophischen Gegner. In jener Mythe von der apollinischen Abstammung dürfen wir wohl eine Wirkung seiner in harmonischem Gleichgewichte leiblicher und seelischer Tugenden das hellenische Ideal repräsentierenden Gesamtpersönlichkeit erblicken.

§ 20. Die platonischen Schriften.

Als Werke Platos sind uns aus dem Altertum 35 Dialoge und eine Sammlung Briefe überliefert, von dem alexandrinischen Grammatiker Aristophanes von Byzanz (um 200 v. Chr.) in Trilogien, von dem Neupythagoreer Thrasyllus (zu Tiberius' Zeit) in 9 Tetralogien geordnet. Indessen ist die Echtheit, namentlich aber die Abfassungszeit vieler von ihnen so zweifelhaft, daß sich in der Altertumswissenschaft neben der „homerischen“ allmählich noch eine platonische „Frage“ herausgebildet hat, die einer völlig präzisen und endgültigen Lösung vielleicht für immer entbehren wird. Aus der nachgerade fast unübersehbar gewordenen Litteratur über diese Frage und die platonischen Schriften überhaupt — in der 8. Auflage von *Ueberweg-Heinze* füllen die Büchertitel nicht weniger als 8 $\frac{1}{2}$ große, enggedruckte Seiten — heben wir hier als die wichtigsten hervor:

Tennemann, System der platonischen Philosophie, 4 Bde., 1796. — *Schleiermachers Einleitungen zu seiner Uebersetzung Platos (s. u.).* — *K. Fr. Hermann, Geschichte und System der platonischen Philosophie.*

Heidelberg 1839. — E. Munk, *Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften*. Berlin 1856. — Ueberweg, *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften*. Wien 1861. — H. Bonitz, *Platonische Studien* 1858—60, 3. Aufl. 1886. — H. v. Stein, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*. Göttingen 1864. — G. Grote, *Platon and the other companions of Socrates* 1865, 2. Aufl. 1885. — Schaarschmidt, *Die Sammlung platonischer Schriften*. Bonn 1866. — Neuerdings: Lutoslawsky, *On the origin and growth of Plato's logic*. London 1897. — Außerdem vergl. besonders die betr. Abschnitte der großen Werke von Brandis (der im allgemeinen Schleiermacher folgt) und Zeller. — Die kurze (190 S.) Monographie „Platon“ (Frommanns Klassiker IX) von W. Windelband, 1900, ist sehr anregend geschrieben, aber auch stark subjektiv gefärbt. Sie behandelt Plato als Mann, Lehrer, Schriftsteller, Philosophen, Sozialpolitiker, — Theologen und Propheten!

Wie in manchen anderen philosophiegeschichtlichen Fragen, gab Fr. Schleiermacher auch hier den Anstoß zur Erörterung, indem er seine neue Anschauung von der Reihenfolge der platonischen Schriften und damit von der philosophischen Entwicklung ihres Autors aufstellte. Plato, sagte er, habe seine Schriften nach einem einheitlichen schriftstellerischen Plane ausgearbeitet. „Der wahre Philosoph hebt nicht mit etwas Einzelem an, sondern mit einer Ahnung wenigstens vom Ganzen.“ Von diesem Gesichtspunkt aus unterschied Schleiermacher: 1) propädeutische oder elementare, 2) anwendende oder vermittelnde, 3) darstellende oder konstruktive Dialoge; außerdem: Hauptwerke, Nebenwerke und Gelegenheitsschriften. Schleiermachers Hypothese ist fruchtbar und anregend, aber doch nur eine geistreiche Konstruktion. Dem gegenüber hob K. Fr. Hermann mit Recht hervor: Hatte Plato eine solche Absicht, warum verhüllte er sie dann so, daß erst Schleiermacher sie entdecken mußte? Und was sollte ihn bewegen, dem Leser statt ausgereifter Gedanken seine eigene Entwicklungsgeschichte vorzuführen? Hermann legte vielmehr den historischen Gesichtspunkt in erster Linie zu Grunde und unterschied: 1) die Zeit des Umgangs mit Sokrates, 2) die Zeit der Auseinandersetzung mit Vorgängern und Zeitgenossen (von der Übersiedelung nach Megara bis zur Gründung der Akademie), 3) die Zeit der Reife. — Munk wollte, Schleiermachers Hypothese noch überbietend, in Platos Schriften eine idealisierte Entwicklungsgeschichte des Sokrates (!) sehen und ihre Ordnung durch das in den Dialogen allmählich anwachsende Lebensalter des So-

krates bestimmt wissen. — Andere vermittelnde Hypothesen übergehend, erwähnen wir noch die seit kurzem in den Vordergrund getretene stylometrische oder sprachstatistische Methode, wonach aus einer aufgestellten oder vielmehr (im Anschluß an das geplante internationale Unternehmen eines großen Platolexikons an Stelle des längst veralteten von *Ast*, Leipzig 1834 ff.) erst aufzustellenden genauen Statistik des Sprachgebrauchs auf die Abfassungszeit der verschiedenen Dialoge geschlossen werden soll. Nachdem der Schotte *Campbell* (1867) und der Deutsche *Dittenberger* (1881, *Hermes* 16. Bd.) mit ähnlichen Untersuchungen begonnen hatten, wird diese Methode neuerdings besonders von *Lutoslawsky* (s. o.) gefordert und geübt; vergl. den Bericht von *P. Meyer* in *Ztschr. f. Philos.* 110, 171—217, auch die Untersuchungen *P. Natorps* im *Archiv f. Gesch. d. Philos.* Bd. XII. 1898/9. Die wichtigsten und zuverlässigsten bisherigen Ergebnisse dieser noch nicht abgeschlossenen „stylometrischen“ Untersuchungen werden wir bei unserem eigenen Schlußresultat (Ende des §) berücksichtigen.

Wie die Frage der Abfassungszeit, so hat auch diejenige der Echtheit die verschiedensten Beurteilungen gefunden, von dem Konservatismus *Grotes* an, der sämtliche von *Thrasyllus* bezeugte Schriften für echt, bis zu *Schaarschmidt*, der sie alle mit Ausnahme von neun für unecht hielt. Von beiden Extremen ist man längst zurückgekommen. Ein maßgebendes Kriterium bildet die Erwähnung bei *Platos* unmittelbarem Schüler *Aristoteles*. Dieser bezeichnet ausdrücklich als platonische Werke: den *Staat*, die *Gesetze* und den *Timäus* mit deutlicher Beziehung auf ihn nennt er *Phädo*, *Symposion*, *Phädrus* und *Gorgias*; mit Namensnennung *Platos* citiert er Sätze aus *Theätet* und *Philebus*. Diese neun Dialoge sind demnach als sicher echt anzunehmen: was selbstverständlich auch bei anderen, von *Aristoteles* zufällig nicht genannten der Fall sein kann. Dahin gehören so gut wie sicher die Jugendschriften: *Apologie*, *Krito*, *Euthyphro*, *Laches*, *Lysis* und *Protagoras*. Unecht oder doch höchst zweifelhaft sind: *Theages*, *Menexenos*, *Alcibiades I und II*, *Hippias maior*, einige kleinere (*Jon*) und die meisten Briefe. Andere, wie *Parmenides*, *Sophistes* und *Politikus*, stammen, wenn sie nicht von *Plato* selbst herrühren, so doch sicher aus dem platonischen Kreise. Der Grundstock des Überlieferten ist echt, und

wir besitzen in ihm erfreulicherweise alles, was Plato — soviel wir wissen — geschrieben hat.

Ausgaben. Die Geschichte der platonischen Schriften ist mit dem Einfluß ihres Verfassers auf die philosophische Entwicklung, den wir noch kennen lernen werden, eng verwachsen. In der Zeit der Renaissance gehörte Plato zu den ersten antiken Autoren, deren Werke gedruckt wurden: zuerst in der lateinischen Übersetzung des *Marsilius Ficinus* 1483 f., dann griechisch 1513 bei *Aldus Manutius* in Venedig. Citirt wird noch heute nach den Seitenzahlen der Pariser Ausgabe von *Stephanus* (1578). Von den neueren Gesamt-Ausgaben nennen wir die von *Stallbaum* 1821 ff., *K. F. Hermann*, (*Teubner*) 1851 ff. und die neueste, noch nicht abgeschlossene von *M. Schanz*, Lpz. 1875 ff. — Von deutschen Übersetzungen seien als die vortrefflichsten genannt die von *Schleiermacher* 1804 ff., 1817 ff. (nicht alle Dialoge umfassend, einzelne davon abgedruckt bei *Reclam*) und die von *Hieronymus Müller*, mit Einleitungen von *Steinhart*, Lpz. 1850—66. In der *Philosophischen Bibliothek* sind erschienen: *Der Staat*, *Gastmahl*, *Theaetet*, *Parmenides*. Auch ins Französische (von *Cousin*), Englische und Italienische sind Platos Werke übersetzt worden.

Wir verzichten unter den oben angegebenen Umständen auf eine Entwicklungsgeschichte der platonischen Philosophie, die überdies, auch wenn sie herstellbar wäre, in den Rahmen unserer kurzen Geschichte der Philosophie nicht passen würde. Statt dessen geben wir im Folgenden eine selbständig aufgestellte Gruppierung der platonischen Dialoge, die das nach Berücksichtigung aller aufgeführten Momente, insbesondere auch der stylo-metrischen Untersuchungen mit annähernder Sicherheit Feststehende zusammenfaßt. Zugleich bezeichnen wir kurz das Thema der einzelnen Gespräche. Eine solche kurze Inhaltsbezeichnung wird dem Leser um so willkommener sein, als wir später auf den Inhalt der einzelnen Dialoge nicht mehr zurückkommen, vielmehr eine Darstellung der platonischen Philosophie vom systematischen Gesichtspunkte aus geben. Auf eine genaue Chronologie innerhalb der einzelnen Gruppen macht die folgende Zusammenstellung um so weniger Anspruch, als die Meinungen der bedeutendsten Fachgelehrten über diesen Punkt noch vielfach auseinandergehen.

I. Jugendwerke:

a) Zur Charakterisierung des Sokrates: *Apologie* (die von Plato fingierte Verteidigungsrede des Sokrates), *Krito* (Sokrates' Gesetzestreue).

b) Die kleineren ethischen Dialoge: *Euthyphro* (Frömmigkeit), *Laches* (Tapferkeit), *Charmides* (Besonnenheit), *Lysis* (Freundschaft und Liebe).

II. Zur Auseinandersetzung mit den Sophisten.

Euthydem (übermütige Verspottung der sophistischen Trugschlüsse), *Cratylus* (gegen die sprachlichen Untersuchungen der Sophisten), *Gorgias* (gegen falsche Politik), *Protagoras* (Überlegenheit der Philosophie gegenüber der Sophistik überhaupt), *Meno* (Lehrbarkeit der Tugend; „Wiedererinnerung“). Seinem Inhalt nach gehört in diesen Zusammenhang auch das I. Buch der *Republik* (Dialog über die Gerechtigkeit).

III. Zeit der Reife (Ideenlehre).

Phaedrus (Ideenlehre; Dreiteilung der Seele), *Theaetetus* (Ideenlehre, bes. Erkenntnistheoretisches), *Symposion* (bei Aristoteles „die Liebesrede“, schildert den Eros als den philosophischen Grundtrieb), *Phaedo* (von der wahren Unsterblichkeit), *Republik* II—X (der beste Staat; Buch V—VII sind wahrscheinlich am spätesten verfaßt), *Parmenides* (die Ideen und das Eine).

IV. Alterswerke.

Sophistes [?] (Begriffe des Sophisten), *Politikus* [?] (Begriff des Staatsmanns), *Philebus* (die Idee des Guten, im Gegensatz zu der Lust), *Timaeus* (Naturphilosophie), *Critias* (geschichtsphilosophisches Fragment, vom Urzustand der Menschheit), *Gesetze* (der zweitbeste Staat).

Zum Schluß noch ein Wort über den platonischen Stil. Plato ist nicht bloß Denker, sondern auch Künstler, oder vielmehr beides aufs innigste verschmolzen. Seine Dialoge, wenigstens die seiner Jugend- und Reifezeit, sind daher kleine Kunstwerke, die in plastischer Anschaulichkeit und dramatischer Lebendigkeit Personen und Meinungen darstellen, mit poetischem Schwung in reicher Bildersprache geschrieben. Kein Wunder daher, wenn eine nüchternere, nur auf das begriffsmäßige Denken gerichtete Natur wie Aristoteles in der Ideenlehre bloß „leeres Gerede“ und „dichterische Metaphern“ sah. Plato

konnte als echt hellenische Künstlernatur gar nicht anders als die vollgestaltig in ihm lebenden Gedanken farbenfrisch und markig ausgestalten. Zu seiner poetischen Anlage kam noch hinzu, daß er die ganze wissenschaftliche und politische, litterarische und künstlerische Bildung seiner Zeit in sich aufgenommen hatte, daß sein Genius befruchtet war von Homer und den großen Tragikern, von dem Zeus des Phidias wie von dem hochragenden Tempel der jungfräulichen Göttin seiner Stadt. Und mit welchen Schwierigkeiten hatte überdies die für die Höhe und völlige Neuheit seiner Gedanken vielfach noch nicht voll entwickelte Sprache zu ringen! So mußte er Bilder zu Hilfe nehmen, auch mitunter in der Sprache des Mythos reden, um auch geringeren Geistern das sonst Unfaßbare faßbar zu machen. Den höchsten ästhetischen Genuß, weil den eines künstlerischen Ganzen, gewähren wohl *Phaedrus*, *Symposion* und *Phaedo*, am großartigsten und ethisch am tiefsten wirkt seine umfangreichste Schöpfung, die 10 Bücher der *Republik*, zum Eindringen in seine Erkenntnislehre möchte *Theaetet* am geeignetsten sein. Erst in seinen letzten Werken, dem *Timaeus* und den *Gesetzen*, macht sich in einer Abschwächung der Form wie des Inhalts das Alter bemerkbar.

Wir wenden uns nun sofort zu dem Neuen und Eigensten der platonischen Philosophie, der Ideenlehre. Die sokratische Vorstufe seines Denkens wird, soweit nötig, gelegentlich von selbst zur Erwähnung kommen.

§ 21. Platos Begründung des Idealismus.

a) Charakter und Bedeutung der Idee im allgemeinen.

Vergl. bes. die mit ebensoviel künstlerischem Schwung, wie philosophischer Klarheit und Tiefe geschriebene Jugendarbeit von H. Cohen, *Die platonische Ideenlehre in: Ztschr. für Völkerpsychol. u. Sprachwiss.* IV, 403—464. 1866. Außerdem des Schweden Sig. Ribbing: *Genetische Entwicklung der platonischen Ideenlehre*, deutsch Lpz. 1863/4. A. *Aufahrt*, *Die platonische Ideenlehre*. Berlin 1883. — Von neueren Darstellungen bes.: Kühnemann, *Grundlehren* S. 238—478 u. Th. Gomperz, *Griech. Denker*, 8. u. 9. Lieferung (im Erscheinen).

Platos Ideenlehre ist der erste wissenschaftliche Versuch, die Grundfrage aller Philosophie, das erkenntnistheoretische Problem, zu stellen und zu lösen: Wie ist Erkenntnis, wie ist Wissenschaft möglich?

Die Anfänge einer solchen Fragestellung leuchten bereits bei einzelnen Vorgängern Platos auf. Schon Heraklit, durch dessen Philosophie der junge Plato, wie wir wissen, hindurchging, hatte gefragt: Gibt es etwas Feststehendes oder ist alles im ewigen Flusse begriffen? Ihm gegenüber hatten die Eleaten durch ihr eines, in allem Wechsel beharrendes Sein den Keim zu dem Gedanken der Gesetzlichkeit alles Geschehenden gelegt, aber sie hatten diesen Gedanken noch nicht konsequent zu Ende gedacht und waren bei der Behauptung eines körperlichen Seins d.i. Daseins stehen geblieben. Am weitesten nach der Tendenz des Idealismus hin war der auffallenderweise allein unter den vorsokratischen Denkern von Plato nicht genannte große Atomist vorgedrungen, indem er der sinnlichen Welt des Parmenides als das wahrhaft Seiende die Atome und den leeren Raum, also gedankliche Notwendigkeiten und Prinzipien wissenschaftlicher Forschung, entgegenstellte. Gleichzeitig machen die Sophisten, bei aller wertvollen Betonung des denkenden Subjekts, den Rückschritt, daß sie alle allgemeingültige Erkenntnis leugnen. Dem entgegen behauptet dann Sokrates um so energischer eben diese Allgemeingültigkeit, aber er bleibt im wesentlichen bei dieser Behauptung als Motiv seiner kritischen Methode stehen. Er weiß, daß man Grundbegriffe und Grundsätze haben muß — und dies war ein gewaltiger Fortschritt gegenüber den vorsokratischen „Märchenerzählern“, wie Plato sagt, die nicht nach dem Grund der Erkenntnis fragen —, aber er unternimmt es noch nicht, sie positiv zu entwickeln: während das Interesse der „einseitigen Sokratiker“ fast ausschließlich dem besten Wege zur Glückseligkeit gilt. Der wahre Fortbildner des Sokrates ist erst Plato, indem er den sokratischen Begriff vertieft und zur Idee erhebt.

Eine ausdrückliche Einführung und zusammenhängende Begründung der Ideenlehre, wie sie Platos mündliche Vorträge gewiß gegeben haben, ist in keinem der uns überlieferten platonischen Dialoge enthalten. Die erkenntnistheoretischen Vorstufen entwickelt am eingehendsten der Theätet. Für unseren Zweck genügt eine kurze Berührung derselben. Die unterste ist die der sinnlichen Wahrnehmung (*αἰσθησις*) nebst der Empfindung. Aber bei dem Zustande des beständigen Fließens und Werdens,

in dem sich alle Sinnendinge befinden, können die Sinne keine feste und deutliche Erkenntnis liefern; für sich allein, führen sie nur zu der Annahme einer vollkommenen Relativität, wie sie sich in dem Satze des Protagoras ausspricht. Die Wahrnehmung setzt jedoch — denn die Sinne sind nur ihre Werkzeuge — bereits eine zusammenfassende, vergleichende, überlegende Tätigkeit der Seele voraus, die zur Bildung einer Meinung oder Vorstellung ($\delta\acute{o}\xi\alpha$) führt. Diese mag nun zwar, zumal wenn sie sich zur „richtigen“ Vorstellung ($\delta\acute{o}\xi\alpha$ ἀληθῆς μετὰ λόγου) erhebt, für das gewöhnliche Denken und Handeln von großer Wichtigkeit sein, das wahrhaft philosophische Streben (der ἔρως) kann sich bei ihr nicht beruhigen; es ist auf das Bleibende im Flusse der Erscheinungen gerichtet. Nur die Erkenntnis dieses Bleibenden oder Seienden (ὄν) kann in Wahrheit Wissenschaft (ἐπιστήμη) heißen. Dieses Sein aber kann nicht das körperliche Sein der Eleaten sein, sondern nur das der Begriffe (Sokrates).

Damit stehen wir an der Quelle des Idealismus und zugleich alles wissenschaftlichen Denkens. Plato faßt zum erstenmal in voller prinzipieller Klarheit den Gedanken eines anderen als des körperlichen Seins (Daseins), nämlich den eines rein gedanklichen, „idealen“ Seins, welches ist, dadurch daß es gedacht wird. Die Idee wird daher als ein ‚Sein‘ (οὐσία) bezeichnet. Die griechische Sprache bot eben Plato kein anderes Wort dar als dieses, welches zugleich das Dasein der Sinnendinge ausdrückt. Keineswegs in dogmatischem Tone wird diese Behauptung aufgestellt. Vielmehr rührt uns gerade an den Stellen, welche die Ideenlehre zuerst entwickeln, die Bescheidenheit des Entdeckers, das Staunen über die eigene Weisheit, die Kritik, die an den eigenen Gedanken geübt wird. Den Theätet läßt er einen Schwindel überkommen beim Anhören der neuen Lehre, die dem großen Haufen als etwas Kindisches (Theätet, Phileb), als ein Geschwätz (Phädo, Parmenides), ja ihm selbst bisweilen als ein Traum (Cratylus) erscheint. Er gerät in Stammeln, in eine Art heiligen Schauers (Phädrus), in dem ihm die Worte fehlen für das, was ihn beim Schauen der Ideen bewegt. Denn das „Erfinden“ der Idee ist, wie ihr Name (von ἰδεῖν) sagt, mehr ein künstlerisches Schauen, ein „seherisches Ahnen“ (Phileb 64 A), als verstandesmäßiges Erkennen. An einer

ganzen Reihe von Stellen (vgl. *Cohen a. a. O.* S. 433 ff., *Auffarth* S. 85) wird denn auch das Wort ἰδέα in Verbindung mit den Bezeichnungen des Schauens (ὁρᾶν, βλέπειν, ἰδεῖν) gebraucht. „Auf die Idee hinschauend“ verfertigt der Tischler seine Bettstelle, der Künstler sein Werk. Ἰδέα ist daher nicht, wie Zeller meint, identisch mit εἶδος (Gattung), sondern mehr als dies; besonders in der zweiten Schriftstellerperiode Platos bildet sich der Unterschied zwischen beiden heraus; εἶδος geht mehr auf den Umfang, ἰδέα auf die Einheit des Begriffs. Und von diesem bloßen Akte geistiger Tätigkeit geht dann die Bedeutung der Idee über auf das Geschaute selbst, d. h. auf die durch jenes Schauen zustande gekommene einheitliche Grundanschauung oder „Gestalt“, in der sich der Gegenstand dem „Blick“ darstellt.

Zur Ideenschau wird daher erfordert Abkehr von der Außenwelt, Ruhe und Sammlung der Seele (*Phaedo*) und ein „Nachspüren bei sich selbst“, weil wir in ihr doch nur das „Unsrige“ wieder finden. In diesen Zusammenhang gehört der zuerst im *Meno* angewandte Mythos von der „Wiedererinnerung“ (ἀνάμνησις): wonach die im Schauen begriffene Seele sich an das wieder erinnert, was sie einst vor ihrer irdischen Existenz droben geschaut hat, da sie als Reigengenossin eines Gottes durch den Himmel zog. Es ist nur die anderwärts (z. B. im *Theaetet*) ohne die mythische Einkleidung auftauchende Frage: Wie kommt's, daß wir Ideen haben? in ihrer Unlösbarkeit dichterisch dargestellt. Das gedankliche *prius* wird in ein zeitlich Früheres projiziert.

Die Idee ist also das wirkliche Sein (ὄντως ὄν, eigentlich das „seiend“ Seiende), das sich Gleichbleibende (κατὰ ταὐτὸ ὄν, ὡσαύτως ὄν), das an sich Seiende (τὸ αὐτὸ καθ' αὐτό, τὸ αὐτὸ ἕκαστον), das dem vielen Gleichnamigen eine Gemeinsame (ἐν ἐπὶ πολλῶν). Sie ist deshalb ein bloßes Gedankending (νοητόν), ein Gedanke (νόημα) oder eine Vorstellung von uns (ἐννοια), die Ideen heißen gelegentlich auch λόγοι, d. i. Vernunftgründe. Weil Plato nun sein neues Sein von der bisherigen Seinsauffassung (im Sinne des räumlich-zeitlichen Daseins) aufs Nachdrücklichste scheiden will, sucht er mit allen sprachlichen Mitteln jede Versinnlichung der Ideen von vornherein auszuschließen. Deshalb stellt er sie dar als thronend an einem „überhimmlischen Orte, dem, was droben ist, dem Gefilde der Wahrheit, als

ewige, farblose, gestaltlose, untastbare, seiend seiende“ (Phaedrus), an anderen Stellen als unkörperliche, unräumliche, unveränderliche, unsinnliche Wesenheiten. Es ist schwer zu begreifen, wie Aristoteles (Met. I. 6) eine so offenbar mythische Einkleidung buchstäblich fassen und in leidenschaftlicher Polemik seinem Lehrer die schwärmerische und doch wieder in grobräumlichem Denken befangene Torheit zutrauen konnte, als habe er die Ideen an einem von der ganzen übrigen Welt abgetrennten Orte ihr Sonderdasein als eine Art Geister führen lassen. Eine übertriebene Wertschätzung des Aristoteles als Berichterstatters hat leider diese mißverständliche Auffassung der platonischen Ideen als für sich bestehender Wesen in die meisten, namentlich älteren Darstellungen der platonischen Philosophie in größerem oder geringerem Maße Aufnahme finden lassen, obwohl schon Kant darauf aufmerksam gemacht hat, daß Platos „hohe Sprache“ einer „milderen und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung ganz wohl fähig“ sei (Kr. d. r. V., herausgegeben von K. Vorländer, S. 318 Anm.): sodaß es in der Tat „seltsam“ erscheint, „wie friedlich die hergebrachte Bewunderung des platonischen Tiefsinns sich damit verträgt, ihm eine so widersinnige Meinung zuzutrauen“ (Lotze, *Logik* S. 501). Es ist dasselbe, als ob heute jemand den „ewigen“, „unwandelbaren“ Naturgesetzen eine räumliche oder gar persönliche Existenz außerhalb der Dinge zuschreiben wollte.

Wäre darüber noch ein Zweifel möglich, so würde er zerstreut durch eine weitere Wendung Platos, wonach das Ideendenken als ein Zeugen, die Idee als von uns selbst Erzeugtes dargestellt wird. Wenn der Philosoph, ja der Mensch überhaupt mit dem Schönen in Berührung kommt, erzeugt und gebiert er nur, womit seine Seele längst schwanger ging. Nicht eine fertige unveränderliche Substanz, die von außen in die Seele hinein gebracht wurde, ist die Idee, sondern sie erzeugt sich in derselben, wird von ihr hervorgebracht. Sie ist das Musterbild, das dem Künstler, das Modell, das dem Techniker, der Gedanke, der dem Philosophen innerlich vor Augen steht, worauf „hinschauend“ er schafft. Und der Drang zu dieser Hervorbringung ist die Grundstimmung des Philosophen wie des Künstlers, die Liebe, die Begeisterung, das geistige Zeugungsstreben, wie es das Symposion so unübertrefflich schön für alle Zeiten geschildert hat.

Wie kann nun aber das „überhimmlische“ Wesen, die Idee, ins Leben treten? Mit anderen Worten: Wie verhält sich die Idee zu den Sinnendingen der Erfahrungswelt? Über diese schwierige Frage soll der nächste § Auskunft geben.

§ 22. Platos Begründung des Idealismus.

b) Verhältnis der Ideen zu der Sinnenwelt.

Die erkenntnistheoretische Bedeutung der Mathematik.

H. Cohen, Platos Ideenlehre und die Mathematik. Marburg 1879.
A. Kib, Platos Lehre von der Materie. Diss. Marburg 1887.

Sollte wirklich eine so unausfüllbare Kluft bestehen zwischen den Ideen und den Sinnendingen, wie viele Plato-Darsteller meinen?

Vor Erörterung dieser Frage ist zunächst das Vorurteil zu entfernen, als habe Plato die Welt der Erfahrung mißachtet. Das haben erst Spättere, die sich auf seinen Namen beriefen (insbesondere die Neuplatoniker), getan und dadurch den Idealismus in Verruf gebracht. Plato selbst ist, als echter Idealist, so weit von solcher Verachtung entfernt, daß er die solide Kenntnis der Erfahrungsobjekte vielmehr als die notwendige Vorbereitung zu der Ideen-Erkenntnis betrachtet, und von den „Hütern“ seines Idealstaats verlangt, sie sollen an *ἐμπειρία* hinter niemandem zurückstehen. So ist denn von vornherein zu erwarten, daß er eine Verknüpfung der nur scheinbar in krassem Dualismus auseinanderklaffenden Welten gesucht habe, daß seine „hohe Sprache“ auch hier „einer milderer Auslegung fähig“ sei. Dem entspricht der urkundliche Befund.

Unser Philosoph spricht an zahlreichen Stellen von einem Teilhaben (*μετέχειν*) der Sinnendinge an den Ideen, von einer Gemeinschaft (*κοινωνία*) beider. An anderen wird das Verhältnis als Nachahmung (*μίμησης*) oder Ähnlichkeit (eigtl. Verähnlichung, *ὁμοίωσις*) bezeichnet. Die Idee heißt weiter das Ur- oder Musterbild (*παράδειγμα*), dessen Abbilder (*εἰδωλα*, *ὁμωμάματα*) die Dinge sind, in denen sie gegenwärtig ist. Wie ist ein solches Teilhaben (*μέθεξις*), ein solches Gemeinschaftbesitzen (*κοινωνεῖν*), eine solche „Gegenwart“ (*παρουσία*) zu fassen? Von denjenigen freilich nicht, welche mit Aristoteles die Ideen außer uns als starre Wesenheiten an irgend einem „überhimmlischen“ Orte suchen. Dagegen lösen sich alle vermeintlichen Schwierigkeiten und Widersprüche leicht nach unserer

(§ 21) Deutung der Idee als $\nu\omicron\eta\mu\alpha$. Das Urbild thront eben nicht außerhalb, sondern in der Seele des Schauenden; und das Sinnending „nimmt teil“ an den Ideen und erhält „Gemeinschaft“ mit ihnen, insofern es in seiner begrifflichen Reinheit gedacht wird. Ein Gegenstand wird z. B. dadurch schön, daß er als teilnehmend an der Idee, d. i. dem Wesen, d. i. dem Gesetz des Schönen gedacht wird. Übrigens finden sich neben den überschwenglichen Schilderungen von der Majestät der Ideen auch ganz nüchterne, man möchte fast sagen hausbackene Ableitungen, die mitten in die Erfahrung hinein führen: die Idee des Tisches z. B. ist der gute Tisch, die Idee des Messers das gute Messer, also das Muster, das Modell, das dem Tischler bezw. Messerschläger vor Augen steht. Wie die sinnliche Erscheinung der Idee bedarf, um durch sie zum reinen Gedanken geläutert zu werden, so bedarf die letztere der ersteren, um eben in „Erscheinung“ treten zu können; wenn auch nie völlig, was die oben aufgeführten Termini bezeichnen. Wo anders sollte die Idee zur Geltung und Wirksamkeit gelangen können als eben in der Erfahrung? Sein und Dasein werden nur deshalb erkenntniskritisch scharf geschieden, damit sie sich nachher um so inniger verbinden. Nur am Dasein und Werden läßt sich das Sein aufzeigen; das ‚An sich‘ fordert sein Werden in der Erscheinung, das Eine die Vielen. Von der Idee des Gleichen z. B. wird (Phaedo 75 A) gesagt, daß sie sich nirgendwo anders vorstellen lasse, als bei dem Sehen oder Berühren oder irgend einer anderen Wahrnehmung. Freilich nicht durch sie, wohl aber anläßlich derselben entsteht die Idee (vgl. Rep. 526 D. 527 B.). Kurz, die Ideen bekommen Sinn und Geltung erst dadurch, daß sie sich in Erfahrung umsetzen lassen, am letzten Ende auf Sinnendinge beziehen. So gibt es denn auch Ideen von allen möglichen Dingen: konkreten (Mensch, Tisch, Bett) wie abstrakten (Größe, Gesundheit, Stärke, Hauptwort, Einheit, Vielheit), Gutem und Schlechtem, Hohem und Niedrigem, Kunst- wie Naturerzeugnissen. In den späteren Dialogen werden neben den ethisch wertvollen die mathematischen Bestimmungen bevorzugt: das Große und Kleine, Gerade und Ungerade, Doppelte und Einfache u. s. w. Damit kommen wir zu einem erst neuerdings nach Verdienst gewürdigten Momente in Platos Begründung des Idealismus: der methodischen Bedeutung der Mathematik.

Platos Verdienste um die Förderung einzelner mathematischer Probleme wie der Mathematik als Wissenschaft überhaupt sind von den Historikern der letzteren (*Cantor, Hankel, S. Günther*) wie in Einzeluntersuchungen (von *Blass, Friedlein, Rothlauf*) anerkannt; außer der Verschärfung der Definitionen und Verbesserung der Terminologie verdankt man ihm namentlich die wichtige Unterscheidung des analytischen und synthetischen Beweisverfahrens. Und wie eifrig die Mathematik in seiner Schule gepflegt ward, davon zeugt nicht nur das Wort, das über dem Eingang der Akademie gestanden haben soll: *Μηδεὶς ἀγνοῦμετρητος εἰσὶτω*, sondern auch die praktischen Leistungen seiner Schüler *Theätet, Speusippus* und *Xenokrates*. Uns geht jedoch nur die methodisch-philosophische Bedeutung an, die Plato der Mathematik nach dem Zeugnis des *Aristoteles* zuwies, indem er das mathematische Denken (die *διάνοια*) „in die Mitte stellte“ zwischen die sinnliche Wahrnehmung und das vernunftgemäße Denken. In der Tat erscheint bei ihm die Mathematik als das Bindeglied zwischen den Sinnendingen und den Ideen, insbesondere im *Meno* und im 7. Buch (521—535) der *Republik*.

Welche Wissenschaft, fragt Plato bei Erörterung der Erziehung im Idealstaate, führt vom Werdenden zum Seienden? Zunächst, lautet die Antwort, die *Arithmetik*. Es gibt (523) „in den Wahrnehmungen einiges, was das reine Denken (die *νόησις*) gar nicht zur Betrachtung herbeiruft, weil eben die Wahrnehmung als Maßstab genügt, anderes aber, was sie auf alle Weise dazu auffordert,“ da die Wahrnehmung allein dabei „nichts Gesundes“ ausrichtet. Dieser Wecker zum reinen Denken ist die *Zahlenkunst*. Deshalb sollen die künftigen Philosophen sie auch genau ergründen, bis sie in ihrem Denken zur „Schau“ (*θεῖα*, wie bei den Ideen!) und dem Wesen (*φύσις*) der Zahlen vorgedrungen sind, und zwar nicht um des banausischen und technischen Nutzens, sondern rein um der Erkenntnis willen. Desgleichen die *Geometrie*, denn sie ist „die Erkenntnis des beständig Seienden“ (526) und zieht die Seele zur Wahrheit empor. Die Mathematiker bedienen sich der sichtbaren Gestalten (*εἶδη*) nur als Beispiele und Schatten, indem sie, von dem Viereck selbst und der Diagonale selbst ihre Beweise führend, „auf jenes Selbst hinschauen (*ιδεῖν*), was man nicht wohl anders sehen

kann als mit dem Verstande“ (510). In bedingtem Maße sind auch die Stereometrie und die Astronomie beteiligt; sie sind jedoch, namentlich die erstere, als Wissenschaften noch nicht genug entwickelt (528). Wenn also gefragt wird, wie ein Zusammenhang zwischen der sinnlichen Wirklichkeit und dem ganz unsinnlichen, nur im Denken bestehenden Sein der Ideen möglich sei, so ist hinzuweisen auf die geometrischen Gebilde und Zahlen, als die Vermittler zwischen Idee und Erscheinung. An anderer Stelle (Rep. X, 602) werden nicht minder bestimmt Maß, Zahl und Gewicht als die vortrefflichsten wissenschaftlichen Mittel bezeichnet, unsere Wahrnehmungen über den Wandel bloß subjektiver Affektionen zu erheben. Auch Phädo und Protagoras weisen ähnliche Stellen auf, und im Meno (87 ff.) wird dem mathematischen Wissen derselbe Ursprung, wie dem dialektischen, in der ἀνάμνησις (s. oben) zuerkannt.

Im Meno findet sich auch eine weitere, wichtige Bezeichnung der Idee, die der mathematischen Methode entlehnt ist: als Hypothese (ὑπόθεσις), nicht in der heutigen abgeschwächten Bedeutung als unsicherer Annahme, sondern in dem bestimmten Sinne, den die eben von Plato erst recht an das Licht gestellte, analytische Methode der Mathematik damit verbindet: als einer Voraussetzung, die das Gesuchte vorläufig als gefunden annimmt, um es dann durch die aus ihr gezogenen Folgerungen und deren Verknüpfung wiederzufinden. Auf die Idee angewandt, bedeutet also die ὑπόθεσις die sichere Voraussetzung oder Grundannahme, von der aus sich eine befriedigende Erklärung der Erfahrungswelt gewinnen läßt. So bezeichnet sie im Parmenides (128 D, 137 B) den Kern und obersten Satz eines philosophischen Systems, der den Schlüssel und die Erklärung zu dessen einzelnen Sätzen gibt. Besonders deutlich bezeichnet Plato im Phädo, gerade bei der Einführung in seine Ideenlehre, das hypothetische Verfahren ausdrücklich als seine eigene Methode, als „gar nichts Neues, sondern, was ich sonst immer, so auch in der eben durchgeführten Rede gar nicht aufgehört habe zu sagen,“ indem ich „jedesmal den Vernunftgrund zu Grunde lege (ὑποθέμενος), den ich für den stärksten halte und, was mir mit diesem übereinzustimmen scheint, als wahrhaft seiend setze“ (99 ff., ähnlich Rep. IV, 437 A). So tritt auch in diesem neuen

Terminus der unsubstantielle, vielmehr erkenntnistheoretische Charakter der Idee klar hervor. Sie ist die letzte Voraussetzung, Unterlage, selbst unbedingte (ἀνυπόθετον) Bedingung alles wissenschaftlichen Denkens oder der „Grundsatz“ im eigentlichsten Sinne des Wortes. Die Wissenschaft von den reinen Ideen nennt Plato, wie wir an dieser Stelle noch nachtragen, die Dialektik, weil die in der Unterredung mit anderen gemeinsam erfolgende Erzeugung der Begriffe zum Reiche der Ideen führt. Sie ist gleichsam der Sims über den Wissenschaften, die höchste Gabe der Götter, das wahre Feuer des Prometheus; sie hat die Aufgabe, durch Zurückführen des Mannigfaltigen auf einen Gattungsbegriff (συναγωγή) und dann wieder Zerlegung des letzteren in seine Arten (διαίρεσις) die richtige Vorstellung (S. 94) durch Abstreifung alles Schwankenden und Subjektiven zur Objektivität, Realität und Einheitlichkeit der Idee zu läutern. Nur der „zusammenschauen kann“ (συνοπτικός), also der Systematiker, ist der wahre Dialektiker (Rep. 537 C).

Wenn nun Plato so die Welt der Sinne und des ewigen Wechsels zum Sein und Geltungswert der Idee, d. h. mit modernen Worten: des Gesetzes, zu erheben strebt, was bleibt da von der sinnlichen Erscheinung noch als Rest übrig? Man antwortet gewöhnlich mit Aristoteles: die Materie als eine Art regellosen Chaos oder als das Nichtseiende (μὴ ὄν). Nun findet sich aber das Wort für die aristotelische Materie (ὕλη), wie Zeller selbst nachweist, noch nicht bei Plato, und das μὴ ὄν erscheint im „Sophisten“ nur als Idee des Andersseins oder der Verschiedenheit, steht also zur Idee selbst keineswegs im Gegensatz. Vielleicht dürfte auch auf die vielumstrittene platonische Auffassung der Materie von seiten des Mathematischen ein neues Licht fallen. Zuvor aber haben wir zu verfolgen, wie sich eine Steigerung der Wertschätzung der Mathematik als methodischen Faktors in Platos spätesten Dialogen vollzieht. Die vielfach noch nicht geklärten Beziehungen zur pythagoreischen Zahlenspekulation (im Timaeus) lassen wir hierbei zur Seite. Uns interessiert nur das für die Begründung des Idealismus wichtige Moment.

Schon der „Politikus“ (283—285) macht das Werden und Bestehen der Sinnendinge als zweckmäßiger Daseinsgebilde davon abhängig, daß sie nach festen, „im Hin-

blick auf die Idee“ gesetzten, Maßbestimmungen meßbar ($\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\iota\alpha$) sind. Und in dem in dieser Hinsicht noch nicht hinreichend gewürdigten Philebus (55 ff.) wird der Wert der technischen Künste in Bezug auf Sicherheit, Genauigkeit und Wissenschaftlichkeit nach dem Maße bestimmt, in dem sie sich der Mathematik bedienen, die Musik z. B. wird von der Baukunst bei weitem an Genauigkeit übertroffen, die letztere wieder von der Rechenkunst, Meßkunst und Statik. Die tiefere Begründung dieser grundlegenden Bedeutung der Mathematik ist in einem früheren Abschnitte des Philebus (23 ff.) gegeben worden. Plato unterscheidet dort drei Klassen des sinnlichen Seins (der Naturdinge): 1. das Unbestimmte oder Unbegrenzte ($\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$), z. B. das Warme und Kalte, Trockene und Feuchte, Schnelle und Langsame, Hohe und Tiefe u. ä. Dieses Unbestimmte harrt seiner Bestimmung durch die 2. Gattung des Seienden: die Bestimmung oder die Grenze ($\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$), deren mathematische Natur unverkennbar aus den von Plato gewählten Beispielen hervorgeht. Aus der Vereinigung des mathematisch Bestimmbaren und der Zahl- und Meßbestimmungen selbst entsteht als Resultat 3. das aus beiden Gemischte, d. i. die zweck„mäßig“ eingerichtete Natur; die Bedeutung des rechten Maßes ($\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\iota\omicron\nu$), das ja überhaupt im hellenischen Charakter lag, findet sich schon bei Plato, nicht erst in der aristotelischen Ethik. Auch hier erscheint die Mathematik als die Brücke zwischen den Ideen und der Sinnenwelt.

Das $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ aber ist zunächst garnichts weiter als das mathematisch Bestimmbare, aber noch Unbestimmte, Materie keinesfalls im physikalischen Sinne, sondern höchstens der Stoff unserer Gefühls-, Gehörs- und übrigen Sinnesempfindungen, wenn man das Warme, Hohe und Schnelle so nennen will. Anders im Timäus, wo Plato nach eigenem Eingeständnis (siehe § 23) keine streng wissenschaftliche, sondern nur eine „wahrscheinliche“ Erklärung des organischen und anorganischen Werdens und Vergehens zu geben beabsichtigt. Die als Grundlage für diese chemischen Veränderungen hypothetisch angenommene Materie steht also außerhalb des eigentlichen Systems. Das „unsichtbare, gestaltlose, alles aufnehmende, auf merkwürdige Weise an dem Geistigen teilnehmende, schwer einzufangende“ Ding von Materie wird daher auch als ein „kaum glaubhaftes“ bezeichnet.

Doch damit stehen wir schon in der platonischen Physik oder Naturphilosophie, von der seine Psychologie nur einen besonderen Teil bildet.

§ 23. Die platonische Naturphilosophie und Psychologie.

Auch auf physikalischem Gebiete ragte Platos scharfsinniger Geist vor anderen hervor. So hatte er nach neueren Untersuchungen bereits eine deutliche Vorstellung von der Schwere der Luft, faßte den Schall schon als Schwingungsbewegung auf, kannte gewisse Erscheinungen des Magnetismus und der Elektrizität, nahm (später) eine Achsendrehung der Erde an und huldigte aufgeklärten medizinischen Grundsätzen. Indessen blieb er auf diesem Gebiete doch ein Kind seiner Zeit. Während er auf dem Felde der Erkenntnistheorie und Ethik (s. § 24, 25) der Begründer einer neuen Weltanschauung geworden ist, steht seine Naturphilosophie, die er übrigens erst in hohem Alter auszubauen suchte, im wesentlichen auf dem Boden der Vorsokratik und zeigt insbesondere Verwandtschaft mit der Zahlenspekulation der Pythagoreer. Er selbst betrachtet seine naturphilosophischen Theorien nur als einen Versuch, als ein geistreiches „Spiel“ und scheidet sie im Eingang des diesen Erörterungen gewidmeten „Timäus“ scharf und ausdrücklich von der Wissenschaft (*ἐπιστήμη*). Er beansprucht für sie nicht Wahrheit (*ἀλήθεια*), sondern nur Wahrscheinlichkeit (*πίστις*), bezeichnet sie als „wahrscheinliche Mythen“ (*εἰκότες μῦθοι*), mit denen sich der Philosoph zur Erholung von der ernststen Erforschung des Seienden befassen könne, und scheint sie auch in seinen mündlichen Vorträgen nicht näher ausgeführt zu haben; wenigstens bezieht sich Aristoteles nur auf den Timäus. Wir unterlassen deshalb auch ein Eingehen auf Einzelheiten und heben nur den Grundriß dieses Weltbildes hervor. Hervorstechend darin ist der teleologische Zug; der letzte Grund der Welt ist die Abzweckung auf das Gute (s. § 24).

Der göttliche Weltbildner (Demiurg) hat die Welt „im Hinblick“ auf die in ihm wohnende einheitliche Idee als die schönste, vollkommenste und einzig mögliche geschaffen. Noch bevor die Elemente entstanden, mischte er — so lautet die mythische Weisheit des Timäus — aus der unteilbaren, nur sich selbst gleichen Wesenheit

der Ideen und dem körperlich Teilbaren des Raumes ein Drittes, dem er das Sich selbst Gleiche (ταυτόν) und das Verschiedenartige (θάτερον) beilegte. Dies Mittelding zwischen dem Einen und den Vielen, Schaffendem und Geschaffenem ist die Weltseele, der Urquell alles Lebens und zugleich die zur Substanz erhobene Kraft zahlengesetzlicher Bewegung. Als mathematisch bestimmt und bestimmend (s. § 22), teilt sie sich auf Grund harmonischer Verhältniszahlen in die Kreise des Fixsternhimmels, der verschiedenen Planeten u. s. w. (vgl. § 3). Auch die Elemente entstehen auf mathematischem Wege: das Feuer aus kleinsten Körperchen von Tetraeder-Form, die Luft aus Oktaedern, das Wasser aus Ikosaedern, die Erde aus Würfeln. Das Weltall im Ganzen besitzt die vollkommenste, also die Kugelgestalt, ebenso die in dessen Centrum befindliche Erde; die als „sichtbare Götter“ geschilderten Gestirne bewegen sich ringförmig um die Weltachse. Mit geistvoller Phantastik werden aus den kleinsten (dreieckigen) Flächen — einer Art demokritischer Atome — die physikalischen und chemischen Eigenschaften, wie ihre Bewegung und Verteilung im Raume hergeleitet. Der Schlußteil des Timäus beschäftigt sich ziemlich eingehend mit psychophysiologischen Betrachtungen, läßt z. B. die Begierde durch Spiegelung der Vorstellungen auf der glänzenden Fläche der Leber entstehen.

Denn die Psychologie Platos ist zunächst auch nur ein Teil der Physik. Die menschliche Seele teilt, wenngleich sie von der Gottheit unmittelbar geschaffen worden ist, die Eigenschaften der Weltseele. Sie ist, gleich dieser, in erster Linie Prinzip des Lebens als das Sich selbst Bewegende (τὸ αὐτὸ κινεῖν). Steine werden bewegt; Pflanzen, Tiere und Menschen bewegen sich selbst, d. h. leben. Aus diesem physikalischen Begriff der Seele als Lebenskraft wird auch der „Beweis“ für die Unsterblichkeit der Seele im Phädrus gewonnen. Ob Plato eine persönliche Unsterblichkeit angenommen, ist fraglich. Die Apologie spricht sich zweifelnd darüber aus, das Symposion kennt nur eine solche der Menschheit, der Dialog Phädo glaubt sie nicht mit mathematischer Sicherheit (85 C), sondern nur hypothetisch (91 B) beweisen zu können, für den großen Mythus endlich in Republik X (608 D bis 611 A) ist sie bloß ethisches Postulat. Außer seiner physikalischen oder

physiologischen hat der Begriff der Seele nämlich bei Plato noch eine erkenntnistheoretische und eine ethische Bedeutung, von denen uns zunächst die erstere interessiert. In diesem Sinne ist sie der — nicht materiell irgendwo im Körper lokalisierte, sondern nur gedanklich erfaßte — Inbegriff der Grundkräfte unseres Erkennens und Wollens. Die Erkenntnisstufen der αἰσθησις, δόξα und νόησις sind schon oben (S. 93 f.) erwähnt; es sind logische Unterabteilungen (εἰδη), nicht körperliche Triebe; erkenntnistheoretische Unterscheidungen, nicht psychologische Schubfächer. Ja, es finden sich ganz moderne Unterscheidungen, wie das Bewußtsein (im Begriff der μνήμη), sogar das Bewußtsein des Bewußtseins (ἐπιστήμη ἐπιστήμης) schon angedeutet. Jener Dreiteilung der Erkenntnis entspricht eine andere für die Welt des Willens und als Unterlage für die Ethik: 1. das ἐπιθυμητικόν, der begehrende Teil der Seele, 2. das θυμοειδές d. i. das „Mutartige“, die Willenskraft, 3. das λογιστικόν, das vernunftgemäße Wollen. 1. kommt den Pflanzen, 1. und 2. den Tieren, alle 3 den Menschen zu: nach dem schönen Mythos im Phaedrus (246 f.) der Wagenlenker (die Einsicht) mit dem Zweigespann, von denen das edlere Roß (die Willenskraft) das zügellose (die Begierde) bändigen hilft. Damit stehen wir an der Schwelle des letzten Teiles der platonischen Philosophie: der Ethik.

§ 24. Platos Begründung der Ethik.

Platos philosophisches Interesse wird mächtig von ethischen Gesichtspunkten beeinflusst. Das bewirkt, daß in seiner Naturphilosophie der Zweckgedanke den der Naturgesetzmäßigkeit, der teleologische den mechanischen (eines Demokrit) zurückdrängt. Aber auch die Ideenlehre findet ihren letzten Grund in dem sittlichen Bedürfnis des Philosophen, das nur in der Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge innere Befriedigung findet. Nur das wahre Wissen ist Tugend, wie umgekehrt die wahre Tugend auf dem Wissen beruht, die Ethik also Wissenschaft (ἐπιστήμη) ist.

Erhebt sich die Ethik des jugendlichen Plato auch ihrem Inhalte nach noch nicht wesentlich über die seines Meisters Sokrates, so bereitet sich doch schon in ‚sokratischen‘ Jugenddialogen, und noch mehr natürlich

in und mit der Polemik gegen den Sensualismus und Hedonismus der Sophisten die wissenschaftliche Begründung der Reifezeit vor. Die Einheit der in ihnen (s. § 20) erörterten Tugenden der Freundschaft, Tapferkeit, Frömmigkeit und Besonnenheit besteht in ihrer gemeinsamen Abhängigkeit vom Wissen, das sich über sich selber Rechenschaft zu geben hat, ein „Wissen des Wissens“ sein soll (Charmides), und dessen Begriff in Höherem zu suchen ist, als in der bloßen Abwägung von Lust und Unlust (Protagoras). Der Stärkere kann nur der Bessere oder Einsichtsvollere sein (Gorgias). Die sokratische Lehre tritt hier bereits „geläutert von dem schielenden Liebäugeln mit Lust und Nutzen hervor, welches in der xenophontischen Darstellung ihr anklebt“ (*Brandis* a. a. O. S. 352). Ebenso in dem ersten Buche der Republik mit Bezug auf den Begriff der Gerechtigkeit, während der Meno namentlich nachweist, daß die „richtige Vorstellung“ noch nicht Wissenschaft sei, und von der gewöhnlichen, auf der Gunst der Anlagen und Verhältnisse, sowie auf der Sitte beruhenden Tugend die philosophische unterscheidet, die in der freien Selbstbestimmung (Kant: Autonomie) auf Grund der deutlichen Erkenntnis des unbedingt Guten und Schönen besteht.

Was ist denn nun Ethik als Wissenschaft? fragen diejenigen Dialoge weiter, in denen die platonische Ethik in ihrer reifsten Gestalt erscheint. Etwa eine Sammlung edler Vorschriften für unser Handeln? Dazu würde allenfalls die $\delta\acute{o}\xi\alpha\ \alpha\lambda\eta\theta\eta\varsigma$ ausreichen. Unser Philosoph faßt die Frage vielmehr an ihrem Kernpunkt: Wie ist Sittlichkeit überhaupt möglich? Daß sie möglich ist, steht ihm unverbrüchlich fest. Aber worauf gründet sie sich? Was gewährleistet ihre Wahrheit und unbedingte Gültigkeit? Die Antwort kann nach dem, was wir bereits von der allgemeinen Begründung der platonischen Philosophie (§ 21) wissen, nicht anders lauten als: in der von dem philosophischen Eros erzeugten Idee. Platos Ethik findet ihre Begründung in seiner Ideenlehre. Wie kann aber eine Idee als bloße Vorstellung Gewißheit beanspruchen? Nicht zum wenigsten, um dieser skeptischen Frage zu begegnen, die ihm von Seiten der Sophistik und des auflösenden Zeitgeistes überhaupt entgegentreten mußte, stattet der Philosoph die Ideen mit allen jenen Attri-

buten des ewigen, unwandelbaren Seins aus, die wir (§ 21) kennen gelernt haben, und die ihnen in den Augen der bloß an die Vorstellung räumlichen Seins Gewohnten den Anschein abgesonderter starrer Substanzen geben mußten: während in Wahrheit doch eine stärkere „Realität“ garnicht zu ersinnen ist als die, welche das denkende Bewußtsein verleiht.

Von allen Ideen die höchste ist die Idee des Guten. Sie ist die höchste Erkenntnis (*μέγιστον μάθημα*), die Sonne im Reiche der Ideen. Denn, wie die irdische Sonne alle Körper erst fühlbar macht, so läßt die Idee des Guten alle anderen Ideen erst im rechten Lichte erkennen, indem sie sie mit dem ethischen Endzweck durchleuchtet. Und, wie die sichtbare Sonne durch ihre Wärme die Sinnendinge werden und wachsen läßt, so empfängt alles Seiende seine Realität und Fruchtbarkeit, kurzum sein Sein (Wesen) von der *ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, die deshalb „hoch über allem Sein“ (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) gegründet ist. Das stammelnde Entzücken des Entdeckers wie das Überwältigtsein von der Großartigkeit des Gedankens malt sich in der Art, wie der Eingang des siebenten Buchs der Republik das Höchste zu schildern unternimmt, was Menschenbrust durchbebt, die „Schau“ des Guten: das Flimmern der Augen, die sich an den überirdischen Glanz der Idee erst gewöhnen müssen, nachdem sie, gefesselt an die Höhle des Scheins, so lange nur Schattenbilder geschaut, und wieder die zweite „Verwirrung der Augen“, wenn sie, noch geblendet von dem Lichte des Göttlichen, das sie geschaut, wiederum herabsteigen zu den Gefangenen der Höhle (d. i. der Welt des Tages, des täglichen Lebens), die, selbst in ewiger Dämmerung lebend, sie nicht begreifen und deshalb verlachen. Das Letzte alles Erkennbaren, „nur mit Mühe zu schauen“ (*μόγισ ὁφθαλμοῖς*), heißt die Idee des Guten. Von der Idee des Schönen gibt es Abbilder hienieden, von der des Guten nicht; nur ihren „Sproß“ (*ἐκγονος*) vermag Plato zu schildern. So einsam und unvergleichlich hoch über allem Sinnlichen thront das Gute, so erhaben über dem Sein ist das Sollen. Die Idee des Guten überragt sogar noch die Erkenntnis der Wahrheit an „Würde und Kraft“ (*πρεσβεία καὶ δύναμις*, 509 B). Ja, so ergriffen ist der Philosoph von seiner Entdeckung, daß ihm in einer Überspannung des ethischen Interesses dieser letzte Zweck sogar als die

Ursache (αἰτία) alles Richtigen und Schönen (517), das letzte Ziel des Denkens zugleich als der erste Anfang des Seins erscheint. In diesem Sinne findet sich die Idee des Guten bei Plato zuweilen auch mit dem Begriffe identifiziert, mit dem der Mensch das Höchste, was er — nicht mehr ausdenken, aber empfinden kann, in ein Wort zu kleiden sucht: dem Begriffe der Gottheit. Abgesehen von aller mythischen Einkleidung aber, hat die Idee des Guten philosophisch die Bedeutung des Unbedingten (ἀνυπόθετον), von allem anderen Unabhängigen, Freien; nicht im Sinne eines dogmatischen Satzes, sondern einer Tendenz: des Interesses, daß es ein solches, über allen Menschenwitz Erhabenes, Feststehendes, einen Endzweck geben möchte! —

Die in Vorstehendem dargelegte erkenntnistheoretische Begründung von Platos Ethik bedarf nur noch weniger weiterer Züge zu ihrer Ergänzung. Die Abtrennung vom Psychologischen, die mit dem erkenntniskritischen Charakter der Idee von selbst gegeben ist, braucht nicht näher ausgeführt zu werden. Damit hängt die an Kant erinnernde schroffe Ablehnung des Lustgefühls (ἡδονή) als ethischen Bestimmungsgrundes zusammen. Praktisch tritt die scharfe Unterscheidung des Guten vom Angenehmen schon in den ersten Dialogen deutlich hervor. Man braucht nur an das Thema der Apologie oder des Krito, die Verherrlichung des freiwillig Unrecht leidenden und sterbenden Sokrates, zu denken. Theoretisch wird die Trennung des Guten von der Lust am eingehendsten im Philebus durchgeführt. Die Lust ist meist mit Unlust gemischt, beruht vielfach auf Täuschung und Irrtum und gehört nicht der Welt des Seins, sondern des Werdens an; ihre Verteidiger betrachten die Tiere als „vollgültige Zeugen“ (κυρίους μάρτυρας). Trotzdem wird damit keine Askese oder stoische Empfindungslosigkeit gelehrt. Nur der Phädo redet von einem „Sterben“ des Weisen mitten im Leben, das einigermaßen an das neutestamentliche „Den Lüsten und Begierden Absterben“ erinnert; allein auch dies gilt doch nur als Vorbereitung zu der beseligenden Schau der Ideen und bedeutet keinen völligen Bruch mit der Welt des Natürlichen und Schönen. Zum höchsten Gute gehören vielmehr, wie Plato am Schlusse seiner Laufbahn (im Philebus) lehrt, außer dem „Maße“, jenem echt hellenischen Begriffe, die Einsicht und die mit der

Freude am Schönen und der Erkenntnis verbundenen „reinen“ Lustgefühle (καθαρά ἡδοναί), womit das Unhellenische an Sokrates, die Einseitigkeit der Cyniker und das Unsittliche der Cyrenaiker zugleich überwunden ist. Allein als bestimmendes Motiv dürfen auch sie nicht auftreten wollen, sondern nur die Idee (das Gesetz) des Guten, das die Seele zu einer inneren Harmonie stimmt, deren Seligkeit aller vergänglichen Lust weit überlegen ist.

Bei dieser Gelegenheit sei noch ein Wort über das Verhältnis des Guten zum Schönen, der Ethik zur Ästhetik eingeflochten. Von der Künstlernatur unseres Philosophen sollte man erwarten, daß die Ästhetik, deren eigenstes Feld das Schauen und Erzeugen des Kunstwerkes in der Idee bildet, einen größeren Raum in seiner Philosophie eingenommen hätte. Gewiß: den Charakter des schauenden Zeugens, im Gegensatze zu der bloßen Nachahmung, hat er, wie den anderen Ideen, so nicht zum wenigsten der Idee des Schönen vindiziert, und der Begriff der von den Begierden und Leidenschaften und der damit verbundenen Unlust geläuterten „reinen“ Lustgefühle kommt auch der Kunst zu gute. Sie bedeuten die für den wahren Kunstgenuß und das echte Kunstschaffen unentbehrliche Idealisierung des Gemüts. Der ἔρως, das liebende Verlangen, ist auch die Wurzel aller Kunst. Aber trotz seines feinen Kunstempfindens hat der Dichter-Philosoph die Ästhetik nicht ebenso selbständig, wie Wissenschaft und Ethik, hingestellt, sondern der letzteren untergeordnet. Von der Glut seines sittlichen Enthusiasmus getrieben, wohl auch in an sich berechtigter Opposition gegen die sittliche Laxheit der Sophisten und den religiösen Anthropomorphismus der alten Dichter (Republ. III), hat er das Schöne ins Gute sich „flüchten“ lassen. Das Gute ist ihm an und für sich schon schön. Erst durch Kant sollte sich die reinliche Scheidung beider und damit die Begründung einer Ästhetik als selbständigen systematischen Faktors vollziehen. Vgl. übrigens K. Justi, *Die ästhetischen Elemente in der platonischen Philosophie*, Marburg 1860 und H. Cohen, *Kants Begründung der Ästhetik* (Berlin 1889), S. 6—12 u. ö.

Indes Plato war auch in der Ethik nicht bloß Systematiker. Er hat seine Idee des Guten nicht bloß als glänzende Lichtgestalt in himmlischen Höhen geschaut,

sondern sich auch, wie jeder echte „Idealist“, für ihre Verwirklichung, soweit eine solche möglich, auf Erden interessiert. Wohl möchte der aus der dunklen und dumpfen Höhle der Alltäglichkeit zum Sonnenglanze der Idee Emporgestiegene sein Leben am liebsten im ewigen Anschauen dieses Glanzes zubringen, aber er muß hinunter, um auch jenen Armen am Geiste zu verkünden, was er geschaut, ob er auch von ihnen verlacht werde. Damit wird die reine (theoretische) Ethik zur angewandten, der Centralbegriff der ersteren, die Idee des Guten, zum Centralbegriff der letzteren, der δικαιοσύνη (besser als die wörtliche Übersetzung „Gerechtigkeit“, gibt den Sinn, wohl unser „Sittlichkeit“ oder „Rechtschaffenheit“ wieder). Auch bei der Feststellung dieses Begriffs zeigt sich die unserem Philosophen von seinem Meister Sokrates her überkommene kritische Selbstbesinnung. Die δικαιοσύνη, deren Wesen zu „erjagen“ ist, befindet sich (wie Fausts „Mütter“) an einem „dunklen, unzugänglichen und schwer erforschbaren“ Orte; „aber dennoch müssen wir uns dahin aufmachen“. Sie überragt und faßt als höchste und allgemeinste die übrigen drei Kardinaltugenden zusammen: die Einsicht (φρόνησις) oder Weisheit (σοφία), die Mannhaftigkeit (ἀνδρεία) und die Besonnenheit (geistige Gesundheit, Selbstbeherrschung, σωφροσύνη). Das Originale Platos besteht nicht sowohl in der Aufstellung dieser 4 Grundtugenden, als in ihrer Ableitung aus den Seelenkräften (s. § 23, Schluß). Dem begehrlischen Teil des Menschen (ἐπιθυμητικόν) entspricht die ihn regelnde σωφροσύνη, dem mutigen (θυμωιδές) die Mannhaftigkeit oder Willenskraft, dem vernünftigen (λογιστικόν) die Weisheit oder Einsicht. Der sie alle beherrschende Begriff der δικαιοσύνη aber führt hinaus über die Grenzen der Individual-Ethik. Das sittliche Leben kann sich — ein echt griechischer Gedanke — voll verwirklichen nur im Abbild des Menschen im Großen, d. i. im Staate. So vollendet sich die Sittenlehre bei Plato, im Gegensatz zu Sokrates, zur Staatslehre, die Pädagogik wird, wie überall da, wo sie einen großen Zug genommen hat (Pestalozzi-Fichte) zur National- und Sozialpädagogik, die individuelle zur sozialen Ethik.

§ 25. Das platonische Staatsideal.

K. F. Hermann, *Die historischen Elemente des platonischen Staatsideals* 1849. — E. Zeller, *Vorträge u. Abh. I*, 62–81. — R. Pöhlmann, *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus I*, 269 bis 581. — Natorp, *Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik*. Berlin 1895.

Platos „Staat“ hat seine Bedeutung als eine der großartigsten Schöpfungen des philosophischen Idealismus bis heute bewahrt. Nicht ohne eine gewisse Berechtigung hat man in der Hierarchie des christlichen Mittelalters eine Analogie von ihm gesehen und den modernen Beamten- und Militärstaat mit ihm verglichen (Zeller, Pöhlmann). Freilich, wie alle Vergleiche, hinken auch diese, namentlich der letztere, bedeutend. Mehr innere Berührungspunkte bietet der moderne Sozialismus, wie denn auch der erste große Utopist der neueren Zeit (Thomas Morus) sich auf Plato beruft. Indessen ruht, trotz alles hochgespannten Idealismus, der platonische Staat doch auf hellenischem Grunde. So wird z. B. die Aufhebung der Sklaverei nicht ausgesprochen, aber kein Hellene soll als Sklave verkauft, keine Griechenstadt zerstört werden; der kosmopolitische Fortschritt besteht darin, daß man mit den Barbaren so verfahren soll, wie jetzt die Hellenen untereinander. Zu einer ganzen Reihe von Bestimmungen hat Spartas Kriegerstaat (der Platos aristokratischem Standpunkte ohnehin politisch sympathisch war) das Vorbild geliefert. Das platonische Staatsideal ist keine phantastische Träumerei, sondern in der ernstesten Absicht erdacht, der tatsächlichen Zerrüttung des griechischen Gemeinwesens aufzuhelfen. Der Philosoph fühlt sich zum politisch-sozialen Reformator berufen.

Realist ist Plato schon gleich in seinen geschichtsphilosophischen Betrachtungen über den Ursprung und die Entwicklung des Staates (Rep. II, 369ff.). Dessen wirtschaftliche Grundlage wird unumwunden anerkannt, sein Entstehen aus den ersten ökonomischen Bedürfnissen heraus geschildert. Die Teilung der Arbeit infolge der fortschreitenden Technik, die Warenerzeugung und der Handel, die Fixierung des Geldes als Tauschwert, die allmähliche Herausbildung einer erwerbenden, kriegerischen und regierenden Klasse wird bereits hier in klarster Weise entwickelt (vgl. dazu auch das Kritias-Fragment). Reinstem, deshalb aber doch mit tiefster

Einsicht in die Natur des wirklichen Staates gepaartem, Idealismus entspringt andererseits das Ziel seines Staatswesens: höchste Glückseligkeit aller durch die höchste Tugend, die nur durch die Philosophie wissenschaftlich erkannt und zur Ausführung gebracht werden kann. Ein ausgeführtes Gemälde des platonischen Zukunftsstaates kann hier nicht gegeben werden, noch weniger eine Kritik; wir müssen uns auf eine kurze Skizze, unter Hervorhebung der philosophischen Zusammenhänge, begnügen.

Wie der Mensch ein Organismus im Kleinen, so ist der Staat ein Mensch im Großen. Die Grundfunktionen des einen kehren im anderen wieder. Daher entsprechen den drei Seelenkräften in Platos Staat drei voneinander abgesonderte Stände:

1. Dem ἐπιθυμητικόν das „Volk“, die Menge der Ackerbauer, Handwerker und Kaufleute, mit ihrer dem Begehren entspringenden Sorge für die alltäglichen Bedürfnisse. Sie sind die „Lohngeber und Ernährer“ der beiden anderen Stände und bilden die materielle Grundlage des Staates, ohne indes Anteil an der Regierung zu erhalten; sie werden jedoch von jenen geschützt und gefördert. Für sie bleibt Privateigentum und Familie bestehen. Die Begabten unter ihnen können zu den oberen Klassen aufsteigen. Auch sie sind „Bürger“, „Freunde“ und „Brüder“ der anderen.¹

2. Dem θυμοειδές entsprechend, haben die „Hüter“ (φύλακες) oder „Helfer“ (ἐπίκουροι) die Aufgabe, den Bestand des Staates nach außen durch Abwehr der Feinde, nach innen durch Durchführung der Gesetze zu sichern. Um jede Selbstsucht bei ihnen nach Möglichkeit auszurotten, sollen ihnen Erziehung (s. u.), Frauen und Kinder, ja alles gemeinsam sein. Kein persönliches Interesse soll sie an der Hingabe für das Ganze hindern. Alles Zueigenhaben wird als Übel betrachtet; alle bilden eine große Familie. Die Frauen sollen im Wesentlichen die gleiche Erziehung, wie die Männer, erhalten. Die Edelsten und Weisesten der Krieger erheben sich zu der

¹ Pöhlmann a. a. O. S. 294—371 hat im Gegensatz zu der herrschenden Ansicht (insbes. Zellers) nachgewiesen, daß die Beschaffenheit des dritten Standes dem Philosophen keineswegs gleichgiltig ist. In den „Gesetzen“ (s. u.) tritt das noch deutlicher hervor.

3. dem λογιστικόν entsprechenden obersten Klasse: der Regierenden (ἄρχοντες) oder Philosophen. Ihr Beruf ist die Gesetzgebung und Überwachung von deren Ausführung, vor allem der Erziehung. Sie bekleiden, sobald sie das Los dazu beruft, die höchsten Ämter und widmen die übrige Zeit philosophischer Betrachtung, d. h. den Wissenschaften und der Idee des Guten, die eben in diesem Zusammenhange als der Gipfel der platonischen Ethik erscheint.

Auch die vier Kardinaltugenden werden mit dieser Dreiteilung in Beziehung gesetzt. Die Haupttugend des dritten oder Nährstandes ist die Zügelung der Triebe durch Besonnenheit und Selbstbeherrschung (σωφροσύνη), die des zweiten oder Wehrstandes Mannhaftigkeit (ἀνδρεία), die des ersten oder Lehrstandes Geistesbildung (σοφία). Die δικαιοσύνη (Gerechtigkeit, Sittlichkeit) endlich in ihrer Vollendung stellt der Idealstaat in seiner Gesamtheit dar; denn nicht das Wohl der einzelnen Klassen, sondern das des Ganzen soll bestimmend sein.

Seinem wesentlichen Charakter nach ist Platos Staat Erziehungsanstalt der menschlichen Gesellschaft (wenn auch nur mit Beziehung auf das hellenische Volkstum durchgeführt) zum höchsten sittlichen Ideal. Freilich wird diese Erziehung im höchsten Sinne nur für die beiden oberen bzw. den obersten Stand gefordert; indessen wird auch für den Erwerbsstand die „einfache“ musisch-gymnastische Erziehung verlangt. Jene wird bis ins Kleinste geregelt. Schon vor ihrer Geburt ist der Staat für die Tüchtigkeit seiner künftigen Hüter und Erhalter besorgt. Die edelsten und kräftigsten Männer sollen sich mit den edelsten und kräftigsten Frauen verbinden; der Philosoph scheut zu diesem Zwecke vor starken Eingriffen in das Geschlechtsleben nicht zurück. Nach den drei ersten Jahren rein leiblicher Pflege soll sich die (gemeinsame) Erziehung der Jugend, damit sie vollkommen harmonische Menschen heranbilde, gleichmäßig auf die körperliche wie auf die geistige Ausbildung richten. Die letztere erfolgt zunächst durch Mythenerzählungen, aus denen jedoch alle unsittlichen und unwürdigen Züge (insbes. von den Göttern, den Heroen und der Unterwelt) streng ausgeschieden sind, sodann durch Lese- und Schreibunterricht. Dem begeisterungsfähigen Alter von 14—16 Jahren werden Dichtkunst und Musik, dem angehenden

Jünglingsalter (16—18 Jahren) die ernsteren mathematischen Wissenschaften als geistige Kost dargeboten. Alles Üppige und Weichliche, Sittenverderbende und Zweideutige aus Musik und Poesie ist zu verbannen, sogar Homer; nur die veredelnde, auf das wahrhaft Gute und Schöne gerichtete Kunst soll zugelassen werden, damit ein ernster sittlicher Sinn, eine hohe und reine Gottesvorstellung, eine mutige Verachtung des Todes und der vergänglichen Lebensgüter in den jungen Seelen erzeugt werde. Dem musisch-mathematischen Kursus folgt dann vom 18. bis 20. Lebensjahre — ähnlich wie bei uns — die krieglerische Ausbildung. Danach tritt eine erste Auslese ein. Die wissenschaftlich minder Begabten bleiben im Kriegerstande, die übrigen betreiben nun die Wissenschaften intensiver und in mehr systematischer Form. Während dann — zweite Auslese — die minder Vorzüglichen unter ihnen zu praktischen Staatsämtern übergehen, widmen sich die Ausgezeichnetsten nach fünf weiteren Jahren der Erkenntnis des Seienden (Ideenlehre, Dialektik) und übernehmen dann ihrerseits höhere Regierungsämter. Haben sie sich in denselben 15 Jahre lang bewährt, so sind sie, im fünfzigsten Lebensjahre, reif, unter die Zahl der „Herrscher“ oder Philosophen (s. o.) aufgenommen zu werden.

Mit seinem großartigen Entwurf eines neuen Staatsideals verbindet Plato (bes. in Rep. VIII) eine äußerst scharfe, von dem heutigen Sozialismus kaum überbotene, Kritik der bestehenden Staats- und Gesellschaftsordnung. Schon hier (551 D) findet sich das Wort von den zwei „Staaten“, dem der Reichen und Armen. Mit den schärfsten Worten geißelt er den Mammonismus, das „Drohnen-“ und Spekulantentum, den schwelgerischen Müßiggang der „goldenen“ Jugend, die notwendig zur Katastrophe führen müssen. An anderer Stelle wird der gegenwärtige Zustand bereits als der „Krieg aller gegen alle“ bezeichnet (Leg. I, 626 E). Reformen auf dem Boden des Bestehenden würden dürftige Notbehelfe bleiben und die Mißstände nur verlängern. Eine radikale Umwälzung der Gemüter, ein Reinigungsprozeß tut not.

In einem besonderen Abschnitte (B. V, 471 ff.) erörtert Plato die Möglichkeit der Verwirklichung seines Ideals. Sein Staat ist ein „Urbild“, das, wie jede Idee, von der Erfahrung nie ganz erreicht werden kann, aber

doch annähernd; denn seine Forderungen entsprechen der Natur der Dinge. Freilich muß sich, wenn anders er Bestand haben soll, das Volksleben mit einem völlig neuen sittlichen Geiste erfüllen; denn Staatsverfassungen wachsen nicht auf den Bäumen, wie die Eicheln, sondern wurzeln in der Sinnesart der Bürger. Dazu soll eben die neue Erziehung, die er selbst in seiner Akademie zu verwirklichen suchte, helfen. Ein neues Geschlecht muß erst heranwachsen. Übrigens werden sich die jetzigen Erwachsenen durch die segensreichen Wirkungen des neuen Staates, so hofft Platos Optimismus, unschwer für ihn gewinnen lassen. So ist denn sein bekannter Satz: „Nicht eher wird ein Aufhören der Übel in den Staaten, ja beim Menschengeschlecht überhaupt eintreten, ehe die Philosophen zur Regierung kommen oder die jetzigen Könige und Machthaber wahrhaft und gründlich philosophieren“ (V, 473 D), durchaus ernst gemeint. Aber seine Hoffnungen auf Dionys schlugen fehl, und sein Vaterland versank in immer größere Zerrüttung, Schmach und Schwäche. So mußte er denn seine Hoffnung, eine ähnliche politische Macht, wie einst der Bund der Pythagoreer in Großgriechenland, zu gewinnen, zu Grabe tragen. Dennoch versiegt sein Idealismus nicht. Gegen Ende seines Lebens entwirft er in den „Gesetzen“ (Νόμοι, Leges) die Grundzüge eines zweitbesten Staates, der, den bestehenden Verhältnissen angepaßt, mehr Aussicht auf Verwirklichung zu bieten schien.¹ Plato denkt ihn sich als eine Kolonie im Inneren Kretas, von wesentlich agrarischem Charakter. Statt der Philosophen regiert ein Verein der Einsichtigsten und Bewährtesten nach geschriebenen, aber fortzubildenden Gesetzen. An Stelle der Ideenerkenntnis tritt ein mathematisch-musischer Kurs und eine geläuterte Staatsreligion, an Stelle der Aufhebung von Familie und Privateigentum eine sorgfältige Überwachung der Ehen und des häuslichen Lebens und eine — wohl nach altspartanischem Muster getroffene — Teilung des Staatsgebietes in 5040 gleiche Landlose. Indessen sind mit dieser größeren Demokratisierung des Staatswesens doch — im allgemeinen von den Historikern der Philosophie zu wenig beachtete —

¹) Eine Darstellung des Inhalts nebst ausführlichem Textkommentar hat Konst. Ritter (Leipzig, Teubner 1896) gegeben, vergl. auch Pöhlmann a. a. O. 477—581.

Fortschritte verbunden. Die starre Trennung der Stände ist gemildert, die Kluft zwischen Herrschenden und Beherrschten fast geschlossen, die Regierenden sind an strenge Gesetze gebunden, der ideale Wert der wirtschaftlichen Arbeit wird stärker gewürdigt, der Volksbildung aller Klassen, auch der weiblichen Jugend, größere Aufmerksamkeit geschenkt. Ja, was besonders merkwürdig und erst von Natorp (a. a. O. Anm. 24) mit voller Deutlichkeit hervorgehoben worden ist, diese Demokratisierung führt dahin, daß der Halbkommunismus der „Republik“ hier, wenigstens in der Idee, zur vollen wirtschaftlichen Gemeinschaft aller Bürger (zu denen freilich die unfreien Landarbeiter nicht gehören!) erweitert wird. Jeder soll sein Ackerlos, ja „sich selbst und sein Vermögen“ als Gemeingut des ganzen Staates ansehen. Ein gemeinsames Besitzen und Bebauen des öffentlichen Grund und Bodens wäre noch „zu groß für das jetzige Geschlecht und die Art, wie es aufwächst und erzogen wird“; es wäre, zusammen mit der Gemeinschaft der Frauen, Kinder und aller Habe, ein Ideal „vielleicht für Götter und Göttersöhne“, von dem er nicht weiß, „ob es irgendwo existiert oder dereinst kommen wird“ (Leg. V, 739 Cf.).

Damit haben wir die Grundzüge von Platos Philosophie zur Darstellung gebracht. Seine „Theologie“, d. h. seine mehr oder weniger freie Umbildung der orphisch-dionysischen Geheimlehren von Seele, Erlösung und Jenseits, die von einzelnen neueren Darstellern (z. B. *Windelband* in seiner zu § 20 genannten Monographie) in den Vordergrund gerückt wird, ziehen wir absichtlich nicht in den Kreis dieser Darstellung. Wo die Predigt beginnt, hört die Philosophie auf.

§ 26. Platos Schule oder die ältere Akademie.

Die von Plato gestiftete wissenschaftliche Genossenschaft, die unter dem Namen „Akademie“ an der durch den Meister geweihten Stätte blieb, hat sich durch ihre feste Organisation länger als irgend eine andere antike Philosophenschule, fast ein Jahrtausend, erhalten. Freilich nur unter mannigfacher Umbildung der Lehre. Man unterscheidet in dieser Beziehung unter den vorchristlichen Platonikern drei Richtungen: die ältere, mittlere und neuere Akademie. Die beiden letzteren gehören indes erst der nacharistotelischen Periode der

griechischen Philosophie an (s. § 43). Als Scholarchen oder Schulhäupter der älteren Akademie werden genannt: Platos Neffe Speusippus (347—339), Xenokrates (339—314), Polemo (314—270) und Krates. Neben ihnen ragten Heraklides der Pontiker, Philipp von Opus, Hermodor und Krantor hervor.

Gemeinsam ist diesen älteren Akademikern einmal, daß sie die mystischen Neigungen und pythagorisierten Tendenzen von Platos Alter, kurz das weniger Dauerhafte in Platos Lehre pflegen und weiter ausbilden, während die erkenntnis-theoretische Grundtendenz der Ideenlehre zurücktritt, und zweitens, daß sie sich ähnlich den „unvollkommenen Sokratikern“ vorzugsweise den praktisch-ethischen Untersuchungen zuwenden, meist mit religiöser Färbung. Übrigens läßt die hier wieder beginnende Dürftigkeit der Überlieferung keine genauere Charakteristik dieser „unvollkommenen Platoniker“, wie ich sie nennen möchte, zu.

Ein von Speusippus erhaltenes Fragment klingt ganz pythagoreisch. Die höchste Realität schreibt er nicht den Ideen, sondern den Zahlen zu. Das Gute erscheint ihm nicht als Urgrund und Anfang, sondern als Endzweck und dereinstiger Abschluß des Sinnlichen und Unvollkommenen. Sein Nachfolger Xenokrates (eine Sammlung der Fragmente nebst Darstellung der Lehre gibt *R. Heinze*, Lpz. 1892) wird als eine ernste und strenge, wenn auch im Denken etwas schwerfällige, Persönlichkeit gerühmt. Die Ideen oder (!) Zahlen gehen ihm aus dem Urgrund des Einen und der unbestimmten Zweiheit hervor, aus ihnen die sich selbstbewegende Weltseele, aus dieser wiederum eine unendliche Stufenreihe von Kräften und Wesen, die zum Teil mit den Namen von Göttern und Dämonen bezeichnet werden, bis hinab zu dem Niedersten und Unvollkommensten. Ähnliches lehrte Philipp von Opus, der höchstwahrscheinlich die gewöhnlich hinter Platos „Gesetzen“ abgedruckte *Epinomis* verfaßt und ersteres Werk herausgegeben, vielleicht auch überarbeitet hat.

Wichtiger als diese an Platos Timäus sich anlehrende phantastische Metaphysik sind die mathematischen und astronomischen Leistungen dieser Platoniker, von denen Heraklides bereits die tägliche Achsendrehung der Erde und den Stillstand des Fixsternhimmels gelehrt hat. Populäre Ethik trieben außer

Xenokrates namentlich Polemo und Krantor, letzterer zugleich der früheste Ausleger des Timäus und Verfasser einer von Cicero gerühmten Trostschrift („Über die Trauer“, περὶ πένθους).

Wie viel wissenschaftliches Streben und sittliche Tüchtigkeit aber auch in diesen wackeren Männern der älteren Akademie gewohnt haben mag, so hat doch keiner von ihnen die Weiterentwicklung der Philosophie nennenswert gefördert. Der bedeutendste von Platos Schülern schied verhältnismäßig früh aus dem Schulverbande und stellte ein eigenes System auf: Aristoteles.

Kapitel IX.

Aristoteles.

I. § 27. Aristoteles' Leben und Schriften.

a) *Leben.* Die aus dem Altertum stammenden Nachrichten über das Leben des Aristoteles sind verhältnismäßig spärlich und aus abgeleiteten Quellen geschöpft. Von neueren Bearbeitungen sind die ausführlichsten die von A. Stahr (*Aristotelia*, 1. Teil, 1830) und Lewes, *Aristotle Cap. 1* (deutsch von Carus, Lpz. 1865).

Aristoteles, der „Stagirite“, wurde 384 v. Chr. zu Stagira auf der thrakischen Chalkidike als Sohn des makedonischen Leibarztes Nikomachus geboren. Seine Abstammung aus einer alten Ärztefamilie war vielleicht nicht ohne Bedeutung für seine Neigung zur Empirie. Früh verwaist und von Verwandten erzogen, kam er als 17 bis 18jähriger Jüngling nach Athen und trat dort in die platonische Genossenschaft ein, der er zwei Jahrzehnte, bis zum Tode seines Lehrers, angehörte. Dieser soll ihn den Leser genannt und von ihm behauptet haben, wie Xenokrates des Sporns, so bedürfe er des Zügels. Schon zu Platos Lebzeiten übrigens trat Aristoteles selbständig als Schriftsteller und Lehrer der Redekunst auf. Der Schulkatsch, der auch sonst seinen Charakter zu verdächtigen gesucht hat, wußte später manches von Feindseligkeiten zwischen Lehrer und Schüler zu berichten; in den Schriften des letzteren tritt jedoch, bei aller sachlichen Gegnerschaft, stets die größte persönliche Hochachtung vor dem Meister hervor. Nach Platos Tode ging er mit Xenokrates zu dem gemein-

samen Freunde und Akademiegenossen beider, dem Fürsten Hermias von Atarneus in Mysien, dessen Nichte er später heiratete. 343 folgte er einem Rufe König Philipps von Makedonien an dessen Hof, um die Erziehung des 13 jährigen Alexander zu übernehmen. Der königliche Zögling hat ihm auch später Achtung und Neigung bewahrt. Noch ehe Alexander seinen Zug nach Asien antrat (334), siedelte Aristoteles mit seinem Freunde Theophrast nach Athen über und gründete dort seine eigene Schule, das Lyceum, so genannt nach dem dem Apollo Lykeios geweihten Gymnasium, in dessen schattigen Laubgängen (περίπατοι) umherwandelnd (περιπατοῦντες) seine Schüler mit ihm philosophierten, daher ihr Name: Peripatetiker. Nach Gellius hat er dort morgens: „akroamatische“ (zusammenhängende) Vorträge für die Reiferen, am Nachmittag „exoterische“ (populär-rhetorische) für ein größeres Publikum gehalten. Durch seine eigene Wohlhabenheit, sowie durch seine nahen Beziehungen zum makedonischen Königshause mit reichlichen Mitteln versehen, vermochte er zuerst eine größere Bibliothek anzulegen. Nur zwölf Jahre stand er seiner Schule vor. Nach dem Tode Alexanders des Großen (323) nominell wegen „Gottlosigkeit“, in der Tat wahrscheinlich wegen jener makedonischen Beziehungen, angeklagt, floh er von Athen — er wolle den Athenern, soll er gesagt haben, nicht zum zweitenmal Gelegenheit geben, sich an der Philosophie zu versündigen — nach Chalkis auf Euböa, wo er schon im folgenden Jahre an einer Magenkrankheit starb.

b) Schriften.

Aus der zahllosen Litteratur seien hervorgehoben: Stahr, *Aristotelia* 2. Teil. 1832. — Bonitz, *Aristotelische Studien*. Wien 1862ff. Bernays, *Die Dialoge des Aristot.* 1863. Vahlen, *Aristotel. Aufsätze*. Wien 1870ff.

Die auch bezüglich der aristotelischen Schriften vorhandenen Schwierigkeiten betreffen weniger, wie bei Plato, die chronologische Reihenfolge, die zudem bei ihrem keine besondere schriftstellerische Entwicklung verratenden Inhalte ziemlich gleichgültig ist, sondern mehr die Frage nach der Echtheit oder Überarbeitung seitens seiner Schüler. Ihrem litterarischen Charakter nach zerfallen sie in drei Gattungen:

1) Von ihm selbst „herausgegebene“ (ἐκδεδομένοι) populäre Abhandlungen (ἐξωτερικοὶ λόγοι). Sie stammten aus seiner akademischen Zeit und schlossen sich auch in

ihrer dialogischen Form an Plato an. Ihr glänzender Stil wird als dem platonischen ebenbürtig erwähnt. Jedoch sind von ihnen nur vereinzelte Stellen (bei anderen Schriftstellern) erhalten.

2) Sammelwerke, d. h. von ihm, wohl mit Hilfe seiner Schüler, zusammengestellte Aufzeichnungen (ὁπομνήματα) zum Gebrauche im Lyceum. Sie enthielten Zusammenstellungen verschiedenster (naturwissenschaftlicher, geschichtlicher, litterarhistorischer) Art. Einen guten Einblick in Form und Gehalt derselben gewährt die neuerdings aufgefundene lehrreiche Ἀθηναίων πολιτεία (athenische Staatsverfassung), 1892 herausgegeben von Kaibel und v. Willamowitz, Berlin 1892 (vgl. des letzteren zweibändiges Werk: *Aristoteles und die Athener*, Berlin 1893). Sonst sind auch sie verloren. Zum Glück größtentheils erhalten ist dagegen

3) der für uns wichtigste Teil seiner Werke: die auf gefälligen Reiz der Darstellung verzichtenden, rein wissenschaftlichen Lehrschriften. Die Ungleichmäßigkeit der Ausführung — zahlreiche Wiederholungen einer-, zu große Knappheit andererseits — lassen vermuten, daß dieselben nicht für die Herausgabe bestimmt, sondern von Aristoteles entweder bei seinen Vorträgen als Manuskript benutzt oder für den Kreis seiner Schüler niedergeschrieben wurden, ohne daß er ihnen die letzte Feile gab. Lücken wurden dann unter Umständen auch durch Schüler ergänzt, wie es an mehreren dieser Schriften deutlich nachzuweisen ist. Die Hauptmasse der unter Aristoteles' Namen uns überlieferten Schriften ist sicher echt — das beweist nicht bloß der äußerliche, sondern noch schlagender der festgefügte innere Zusammenhang — und wohl fast durchweg während der zwölf letzten Jahre zu Athen verfaßt. Der weitverzweigten Gelehrsamkeit des Verfassers entsprechend, verbreiten sie sich über einen noch größeren Kreis von Wissensgebieten als die Platos. Wir teilen sie nach ihrem Inhalt in:

I. *Logische* Schriften, in byzantinischer Zeit unter dem Titel *Organon* (d. i. geistiges Werkzeug) zusammengefaßt. Dazu gehören: Die *Kategorien* (Arten des Seienden), die *Analytica priora* (von den Schlüssen) und *posteriora* (vom Beweis, der Definition und den Einteilungen), *περὶ ἑρμηνείας* (de interpretatione, vom Satz und Urteil), und die *Topik* (von den dialektischen oder Wahrscheinlichkeitsschlüssen) nebst den *Sophistischen Trugschlüssen*.

II. *Naturwissenschaftliche*: Die *Physik* (in 18 Büchern), *Vom Himmel* (4 Bücher), *Vom Entstehen und Vergehen* (2), *Meteorologie* (4), *Von der Seele* (3), *Die Große Tiergeschichte* (10) und eine ganze Reihe kleinerer zoologischer Aufsätze (die sogenannten *Parva naturalia*).

III. *Ethische*: Das Hauptwerk ist die sogen. *Nikomachische Ethik* (10 Bücher, genannt nach seinem Sohne Nikomachus). Eine von seinem Schüler Eudemos verfaßte Überarbeitung derselben bietet die unvollständig erhaltene *Eudemische*, einen aus beiden, besonders der letzteren, zusammengestellten Auszug die sogen. „große“ Ethik (*Magna Moralia*). — In das Gebiet der angewandten Ethik gehört die *Politik* (8 B.), unvollendet und nicht in der richtigen Ordnung erhalten.

IV. *Aesthetische*: *Rhetorik* (3 B., von denen das dritte zweifelhaft) und *Poëtik* (auch diese lückenhaft und mehrfach überarbeitet).

V. *Allgemein-philosophischen Inhalts*: die *Metaphysik* (der Name rührt von dem ganz äußerlichen Umstande her, daß sie hinter den physikalischen Schriften, μετὰ τὰ φυσικά, veröffentlicht wurde). Von den 14 Büchern bilden nur I—III und V—VIII ein zusammenhängendes Ganze. Nach Zeller besitzen wir in dem Werk eine kurz nach des Philosophen Tode veranstaltete Zusammenstellung dessen, was sich in seinem Nachlasse von auf die sogenannte „erste Philosophie“ Bezüglichem vorfand.

Überlieferung und Ausgaben. Die aristotelischen Schriften haben ihre eigene Geschichte. Nach Strabo sollen sie im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr., um sie vor der Sammelwut der Fürsten von Pergamum bewahrt zu bleiben, in einem feuchten Keller zu Skepsis (in Troas) aufbewahrt und erst um 100 v. Chr. nach Athen, von da durch Sulla nach Rom gebracht worden sein. Das kann sich aber nur auf die aristotelische Handschrift selbst beziehen, denn fast alle uns überlieferten Schriften sind das ganze 3. und 2. Jahrhundert hindurch als bekannt bezeugt. In Rom erfolgte bald darauf (nach Plutarch) eine Neuausgabe, wie es scheint, sämtlicher Schriften durch den Peripatetiker Andronikus von Rhodus. Sie liegt der heutigen Überlieferung zu Grunde. Von den Schicksalen der aristotelischen Schriften im Mittelalter wird an seinem Orte die Rede sein. Im Druck sind sie zuerst lateinisch, zusammen mit den Kommentaren des Arabers Averroes (§ 63) in Venedig 1489, darauf

griechisch ebend. 1495 ff. ediert worden, sodann bis 1688 öfters. Dann erlahmt das Aristotelesstudium längere Zeit, um erst im 19. Jahrhundert wieder aufzuleben. Von den neueren Gesamtausgaben weitaus die bedeutendste ist die von der *Berliner Akademie der Wissenschaften* in 5 großen Bänden (1831—1870) veranstaltete: von *Imm. Becker* (Bd. I, II: Text), *Brandis* (Bd. III, IV: Lateinische Übersetzungen und Scholien-Auszüge), *V. Rose* und *Bonitz* (Bd. V: Fragmente, Rest der Scholien und Index). Eine auf 35 Bände berechnete Ausgabe der griechischen Kommentare wird ebenfalls (seit 1882) von der Berliner Akademie herausgegeben. Eine Textausgabe mit kritischem Apparat erscheint neuerdings in der *Bibliotheca Teubneriana*. Eine deutsche Gesamtübersetzung existiert noch nicht, dagegen sind die meisten Einzelschriften in den Sammlungen von *Metzler*, *Hoffmann*, *Engelmann* und der *Philosophischen Bibliothek*¹⁾ (die meisten mit Erläuterungen) verdeutscht worden. Wichtigere Sonder-Ausgaben siehe unten bei einzelnen Werken.

Die Philosophie des Aristoteles.

§ 28. Einleitendes, insbes. Verhältnis zu Plato.

Einteilung des Systems.

Den besten Ueberblick geben noch immer die betr. Partien der großen Werke von Brandis und Zeller. Außerdem zu erwähnen: F. Biese, Die Philosophie des Aristoteles, 2 Bde., 1835—42; Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe, 1874; Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Bd. I; Grote, Aristotle (unvoll.), 2 Bde., London 1872; Bonitz, Aristotel. Studien, Wien 1862—67. In der Frommannschen Sammlung eine zusammenfassende Schilderung (136 S.) von H. Siebeck (1899).

Auch für Aristoteles ist das letzte Ziel der Philosophie Erkenntnis des Seienden und Allgemeingültigen, und gleich seinen beiden Vorgängern Sokrates und Plato ist auch er davon überzeugt, daß nur auf dem Wege begrifflicher Erkenntnis wahres Wissen (Wissenschaft) möglich sei. Aber stärker als das gemeinsame Fundament tritt, wenigstens gegenüber Plato, die Differenz hervor. Plato beginnt als Kritiker der Erkenntnis; Aristoteles geht ganz dogmatisch von der „natürlichen“ vulgären Vorstellungsweise der „Dinge“ aus, die nur der logischen

¹⁾ *Metaphysik, Poëtik, Nikomachische Ethik, Politik*, sowie das ganze *Organon*.

Bearbeitung bedürfen. Auf die philosophische Grundfrage: „Wie ist das Seiende zu denken? Was heißt Substanz?“ antwortete Aristoteles: Das Sein kann weder in der bloßen Materie gesucht werden, die das Geistige nicht zu erklären vermag, noch in dem reinen Gedanken des Allgemeinen (Plato), sondern liegt in dem Einzel Ding, insofern es durch das Allgemeine bestimmt wird. Platos Interesse war in erster Linie ein erkenntnistheoretisches, auf die Gewißheit des Erkennens, die Geltungsart des „Seins“ gerichtetes; dasjenige des Aristoteles ist ein genetisches: er will die in den Sinnen dingen wirkenden Ursachen auffinden und erklären. Dazu schienen ihm die platonischen Ideen nicht geeignet, und er unterzieht deshalb (besonders in Metaphysik I, VI, XII) die Ideenlehre seines Meisters einer sehr abfälligen Kritik. Sokrates habe sich mit Recht auf den Satz beschränkt: Soviel Naturdinge, soviel Gattungsbegriffe (εἶδη) von ihnen; Plato aber habe außerdem für jedes Ding noch eine Idee verlangt. Nach ihm gebe es z. B. drei verschiedene Himmel: den sinnlich wahrnehmbaren, den mathematisch verstandenen und die Himmel-Idee, und drei verschiedene Menschen: den Einzelmenschen dort, die Gattung Mensch (αὐτοάνθρωπος) und einen „dritten Menschen“ (τρίτος ἄνθρωπος), dessen Idee die beiden ersteren nachgebildet sein. Es mag sein, daß Aristoteles zu solchen Betrachtungen durch Sätze oder Auslegungen einzelner Platoniker veranlaßt worden ist. Die Lehre des Meisters (s. § 21 ff.) hat er hiernach in ihrem feinsten Kerne nicht verstanden. Übrigens ist ihm auch offenbar unrichtige Darstellung des Tatsächlichen nachzuweisen: so wenn er sagt, Plato habe inkonsequenterweise keine Ideen von künstlichen Erzeugnissen, Verhältnissen, Attributen u. s. w. angenommen, während jedem Platoniker als Beispiele für Ideen die Weberlade im Kratylus, das Sofa (κλίνη) und das Kunstwerk überhaupt in der Republik, die Gleichheit im Phädo geläufig sind. Gegenüber dem Begründer des Idealismus glaubt Aristoteles einen mächtigen Fortschritt zu tun, indem er das „Wesen“ der Dinge nicht „abgesondert“ von den äußeren Gegenständen, sondern in ihnen sucht, das Eine (ἓν) nicht neben den Vielen (παρὰ τὰ πολλὰ), sondern in den Vielen (κατὰ τῶν πολλῶν) findet. Gewiß ist sein „realistischer“ Tatsachensinn anerkennenswert und hat ihn zu mannigfaltigen und wichtigen Einzelentdeckungen

geführt, aber eine haltbare kritische Grundlegung fehlt; dahin gehört auch seine Unterschätzung des Wertes der Mathematik als wissenschaftlichen Denkmittels, während er zu einer Überschätzung der Logik neigt.

Da das philosophische System des Aristoteles so ziemlich alle Gebiete des damaligen Wissens (mit Ausnahme der Mathematik) umfaßt, ist die Behandlung und Einteilung des gewaltigen Stoffes nicht ganz einfach, zumal der Philosoph selbst keine feststehende Gliederung einhält, sondern bald der in der Akademie üblich gewordenen (und von ihr auch auf die anderen Philosophenschulen übergegangenen) Einteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik folgt, bald eine theoretische, praktische und poetische (auf das technische und künstlerische Gestalten, ποιῆν, des Stoffes gerichtete) Wissenschaft unterscheidet. Wir halten uns im allgemeinen an die in der obigen (S. 120 f.) Übersicht seiner Schriften befolgte Anordnung und behandeln zuerst 1) die Logik, die als allgemeine Theorie des wissenschaftlichen Verfahrens gleichsam die Einleitung zu der 2) dann folgenden „ersten“ Philosophie oder Metaphysik enthält, 3) seine Natur- und Seelenlehre, 4) die auf letzterer ruhende „praktische“ Philosophie: Ethik und Politik, und endlich 5) deren „poietischen“ Anhang: Rhetorik und Kunstlehre.

§ 29. Die Begründung der formalen Logik.

Beste Ausgabe des Organon mit Kommentar die von Th. Waitz, 2 Bde. Leipzig 1844—46. Zum eingehenderen Studium s. die betr. Abschnitte der Werke von Brandis, Zeller und Prantl. Zur ersten Einführung auch Trendelenburgs früher als Schulbuch viel gebrauchte: Elementa logices Aristoteleae, Berlin 1836, 9. Aufl. 1892, mit Erläuterungen, Berlin 1842, 3. Aufl. 1876.

Wenn Aristoteles in der Regel und mit Recht der „Vater“ der Logik genannt wird, so ist das natürlich nicht so zu verstehen, als ob er etwa die Logik mit einem Male erfunden hätte. Diese ist vielmehr im engsten Zusammenhange mit dem wissenschaftlichen Denken überhaupt entstanden: so beispielsweise die Grundbegriffe der Substanz, Größe und Bewegung mit den philosophisch-mathematischen Problemen der Pythagoreer (§ 3) und Eleaten (§ 6), der des Begriffes selbst mit Sokrates. Und in Platos Ideenlehre gar ist nicht bloß das „dialektische“ Verfahren überhaupt, sondern sind auch die bestimmten

Begriffe der Negation, der Hypothese, der Einheit, der Ursache und des Daseins bereits zu reicher wissenschaftlicher Fruchtbarkeit gediehen. Aristoteles aber faßt zum erstenmal diese und andere Begriffe in systematischer Formulierung zusammen und begründet so die Logik als eigene Disciplin. Freilich entnimmt er sie nicht sowohl dem wissenschaftlichen, als vielmehr dem Sprachgebrauche; seine Logik ist im Grunde genommen nur eine, in ihrer Art allerdings großartige, Zergliederung und Systematisierung der Formen des Satzes.

Da alle Erkenntnis in der Verknüpfung von Begriffen (λόγοι, eigtl. Worten!) miteinander zu Urteilen besteht, Urteile aber sich zu Schlüssen und Beweisen zusammensetzen, so bildet den Mittelpunkt der aristotelischen Logik die Lehre vom Schließen und der Beweisführung, wie sie in seinem logischen Hauptwerke, der Analytik, d. h. Zergliederungskunst (sc. des Denkens) niedergelegt ist. Die Urteile zerfallen in bejahende und verneinende, ferner allgemeine, partikulare und einzelne u. s. w. (Was die Einzelheiten hier und im folgenden betrifft, so verweisen wir auf jedes Handbuch der Logik, z. B. das von Ueberweg.) Aus zwei Urteilen mit drei Begriffen (z. B. Sokrates, Mensch, sterblich) baut sich der Schluß (Syllogismus) auf. Die Syllogistik zeigt die Regeln, nach denen aus gegebenen Sätzen oder Voraussetzungen (Prämissen) andere folgen; von den heute geltenden 4 Schlußfiguren finden sich die drei ersten bereits bei Aristoteles. Aus Schlüssen setzt sich die Beweisführung (ἀποδείξεις) zusammen. Ihre Aufgabe ist Ableitung des Bedingten aus dem Unbedingten, des Einzelnen aus den allgemeinsten Prinzipien (s. § 30), welche letzteren durch die Vernunft (νοῦς) selbst unmittelbar erkannt werden. Ihr oberstes Prinzip ist der Satz des Widerspruchs ($a = a$ und nicht $= non\ a$). Umgekehrt wie der Syllogismus oder deduktive (ableitende) Beweis, verfährt die Induktion (ἐπαγωγή), die von dem bekannten Einzelding zu dem erst festzustellenden Allgemeinen hinführt, z. B.: Der Mensch hat wenig Galle und lebt lange, das Pferd ebenfalls, das Maultier u. s. w. desgleichen; also sind alle Tiere mit wenig Galle langlebig. Der solchermaßen gewonnene Induktionsschluß ist, weil er vom Bekannten und Sinnlich-Wahrnehmbaren ausgeht, für uns vielfach überzeugender und deutlicher, der Syllogismus aber an sich zwingender und beweiskräftiger. Daher eignet sich

ersterer mehr für den mit dialektischen oder Wahrscheinlichkeitsschlüssen arbeitenden, auf die Menge zu wirken bestrebten Redner; wissenschaftliche Gültigkeit kann er nur bei erreichter „Vollständigkeit“ der Induktion beanspruchen (ist dann aber eigentlich bereits deduktiv, Anm. d. Verf.). Teils auf dem Beweis, teils auf Induktion beruht die Begriffsbestimmung oder Definition (ὁρισμός). Sie will das Wesen (οὐσία, εἶδος, τὸ τί ἐστὶ, τὸ τί ᾗν εἶναι) der Dinge begriffsmäßig bestimmen. Zu einer guten Definition ist die Unterscheidung von Gattungen (γένη) und Arten (εἶδη) erforderlich. Die Gattung trennt das Ding von allen andersartigen Dingen, die Art von den übrigen Dingen derselben Gattung. Was innerhalb der Gattung am weitesten voneinander entfernt ist, steht in konträrem, was schlechthin entgegengesetzt ist (verneint wird), in kontradiktorischem Gegensatz.

Alle unsere Begriffe fallen unter die „Hauptgattungen der Aussagen über das Seiende“ oder Kategorien, von denen Aristoteles willkürlich bald 8, bald 10 aufstellt. (Die folgenden Beispiele sind aristotelisch.)

1. Substanz (οὐσία), z. B. Mensch, Pferd
2. Quantität (ποσόν), z. B. zwei oder drei Ellen lang
3. Qualität (ποιόν), z. B. weiß, litterarisch gebildet
4. Relation (πρός τι), z. B. doppelt, halb, größer
5. Ort (ποῦ), z. B. auf dem Markte, im Lyceum
6. Zeit (ποτέ), z. B. gestern, im vorigen Jahre
7. Lage (κεῖσθαι), z. B. liegt, sitzt
8. Zustand (ἔχειν), z. B. ist beschuht, bewaffnet
9. Tätigkeit (ποιεῖν), z. B. schneidet, brennt
10. Leiden (πάσχειν), z. B. wird geschnitten, wird gebrannt.

Eine wissenschaftliche Begründung oder Ableitung dieser zehn Kategorien aus einem Prinzip fehlt durchaus; ja zwei davon (7 und 8) kommen nur in den „Kategorien“ und der „Topik“ vor, werden dagegen in den späteren Schriften ausgelassen. Sie entsprechen zum Teil den Wortarten und anderen grammatischen Verhältnissen (z. B. 9 und 10 dem Aktivum und Passivum), doch scheint der Philosoph diese Analogien nicht weiter ausgebildet zu haben. Die fundamentalsten sind ohne Zweifel die vier ersten, und von ihnen wieder die Substanz, die uns noch in der Metaphysik begegnen wird.

Die Logik ist Aristoteles' beste und dauerndste Schöpfung geblieben. Freilich besitzt Kants Behauptung, daß die Logik seit Aristoteles weder einen Schritt vorwärts, noch zurück getan,¹⁾ nicht zum wenigsten dank Kant selbst, heute keinen Anspruch auf buchstäbliche Geltung mehr. Indessen das Gerüst der in unseren Schulen seit dem Mittelalter bis teilweise noch in unsere Zeit herkömmlich gelehrt, sogenannten „formalen“ Logik beruht in wesentlichen Teilen (namentlich der Syllogistik) noch immer auf Aristoteles; und ein großer Teil der Kunstaussprüche, mit denen die heutige Philosophie zu operieren gewohnt ist, stammt von dem „Vater der Logik“ (vgl. *Erucken, Gesch. der philosophischen Terminologie*, S. 21—28). Für die Praxis der Wissenschaft allerdings war mit diesen Formen und Formeln bloß ein Schematismus gegeben, der nur eine autoritätsgläubige Scheinphilosophie, die nicht neue Wahrheiten erforschen, sondern als vorhanden geltende „beweisen“ wollte, befriedigen konnte, aber auf seinen wahren Wert beschränkt wurde, als die Wissenschaft in der Renaissance sich auf sich selbst zu besinnen begann.

Nach dem Sinne ihres Urhebers ist die Logik die Propädeutik zu seiner „ersten“ Philosophie oder Metaphysik.

§ 30. Die Metaphysik oder „erste Philosophie“ des Aristoteles.

Die beste Ausgabe (mit Kommentar) von Bonitz, Bonn 1848 f.; eine Uebersetzung ders. ins Deutsche, gleichfalls von Bonitz, herausg. von Wellmann, Berlin 1890. Eine zweite (ebenfalls mit Uebersetzung und Kommentar) von Schwegler, Tübingen 1847 f.

Wie wir bereits in den einleitenden Bemerkungen (§ 28) sahen, geht Aristoteles' Problemstellung vom sinnlichen Einzeldinge (τὸ ἕκαστον), „diesem hier“ (τόδε τι), aus. Aber von ihm ist „weder Begriffsbestimmung noch Beweis“ möglich, sondern nur vom Allgemeinen (τοῦ καθ' ὅλου). Wie gelangen wir zu dessen Erkenntnis? Diese Frage nach dem Ursprung und Werden (γένεσις) der Erkenntnis, die für den Erkenntniskritiker Plato nur eine sekundäre gewesen war, nimmt bei Aristoteles und seit ihm einen breiten Raum im philosophischen Denken ein.

¹⁾ *Kr. d. r. V. 2. Vorr. VIII (ed. Vorländer S. 15).*

1. *Einzelnes und Allgemeines.* Der Erkenntnis des Allgemeinen muß vorangehen die Sinnenwahrnehmung der Einzeldinge. Aus ihr bildet sich, mit Hilfe der Induktion, das der Zeit und Veranlassung nach zuerst von uns Erkannte (πρότερον πρὸς ἡμᾶς), wohl zu unterscheiden von dem „von Natur“ oder „an sich“ Ersten (πρότερον ἀπλῶς oder πρότερον τῇ φύσει). Wir Menschen, mit unserem beschränkten Erkenntnisvermögen, beginnen mit dem πρότερον πρὸς ἡμᾶς, um im Laufe unseres Forschens immer tiefer in das πρότερον τῇ φύσει einzudringen. Worin aber kann dies Wesen (φύσις), dies absolute prius, dies an sich Erste anders bestehen als in der Idee?, fragt der Platoniker mit Recht? Wäre auch Aristoteles, wie Trendelenburg meint, dieser Ansicht, so wäre er in der Tat von Platos καθ' αὐτό, ιδέα und οὐσία nicht weit entfernt gewesen und hätte gegen den Idealismus nicht Sturm zu laufen brauchen. Aber es verhält sich tatsächlich anders. Nur das bestimmte Einzelding (τόδε τι), der Mensch hier (ὁ τις ἄνθρωπος), das Pferd dort (ὁ τις ἵππος) ist wirklich, ist Substanz (οὐσία) im eigentlichen Sinne. Die Gattungsbegriffe (der Mensch schlechthin, das lebende Wesen) bedeuten nur sprachlich etwas Einzelnes, sind in Wahrheit bloß uneigentliche, sekundäre Substanzen (δεύτεραι οὐσαι). Ihrem wahren Sinne nach bezeichnen sie nur eine Eigenschaft (ποιόν τι) und drücken die Übereinstimmung vieler Einzeldinge in Bezug auf diese aus. Andererseits wird die οὐσία freilich auch wieder als das „An sich“ (καθ' αὐτό), das Wesentliche, im Gegensatz zu dem Accidentiellen (κατὰ τὸ συμβεβηκός), d. i. dem den Dingen zufällig Anhaftenden gebraucht: sodaß selbst ein so konservativer, im ganzen mehr auf Aristoteles' als auf Platos Seite stehender Forscher, wie Zeller, zugibt, hier sei „ein Widerspruch“ vorhanden, „dessen Folgen sich durch das ganze aristotelische System hindurchziehen.“

2. *Stoff und Form* (Möglichkeit — Wirklichkeit). Trotz seiner Bestreitung der platonischen Ideenlehre, fühlt Aristoteles das Bedürfnis, etwas von deren leitenden Gedanken in seine „erste“ Philosophie hinüberzuretten. Zu diesem Zwecke statuiert er das seitdem in der Philosophie eingebürgerte Begriffspaar: Form (mit dem platonischen εἶδος, aber auch als μορφή = Gestalt bezeichnet) und Stoff oder Materie (ὕλη, von ihm selbst erfundener t. t.).

Der Stoff ist die gestaltlose, starre Substanz, das „zu Grunde Liegende“ (ὑποκείμενον), die Form dessen Gestaltung. Erz und Marmor z. B. sind der Stoff, die fertige Bildsäule die Form; Holz, Steine und Erde der Stoff, das Haus ihre Form; bei dem Menschen sein Leib der Stoff, Leben und Seele die Form. Nie existiert ein Stoff ohne alle Form, wohl dagegen ein selbständiges Formprinzip: der reine Begriff oder das bleibende Wesen der Dinge (τὸ τί ᾗν εἶναι). Doch ist ein formloser, gänzlich unbestimmter Stoff, eine „erste“ oder „letzte“ Materie (πρώτη oder ἐσχάτη ὕλη), wenn er auch nicht existieren kann, wenigstens — denkbar; es wird eine „wahrnehmbare“ (αἰσθητή) und eine bloß „denkbare“ (νοητή) Materie unterschieden. So schleicht das Immaterielle, welches vermieden werden sollte, zur Hintertür wieder hinein. Dabei bilden nicht etwa feste mathematische oder physikalische Bestimmungen das Formelement, sondern der Gegensatz zwischen Form und Materie ist ein durchaus fließender. Was in der einen Beziehung Stoff ist, kann in einer anderen Form sein; so ist das Bauholz Form im Verhältnis zum unbehauenen Stamme, Stoff im Verhältnis zum fertigen Haus, die Seele Form im Verhältnis zum Körper, Stoff für die Vernunft, „die Form der Form“ (εἶδος εἶδους). Derselbe Widerspruch, wie bei dem Einzelnen und Allgemeinen (No. 1), tritt auch hier hervor. Einerseits soll der Stoff als das wahrhaft individualisierende Prinzip die wahre Substanz sein, andererseits wird doch wieder, und zwar viel häufiger, der Form das wahre Sein zugesprochen, indem sie (als εἶδος) mit der Substanz oder Wesenheit (οὐσία) identifiziert wird; dazu heißt endlich noch ein Drittes Substanz, nämlich das aus beiden zusammengesetzte Einzelding (σύνολον ἐξ ἀμφοῖν).

Ja, noch weiter als bis zu jener Abstraktion eines bestimmungslosen Urstoffes verflüchtigt sich der Begriff der Materie, zur bloßen Möglichkeit (δύναμις) oder dem Möglichen (δυνάμει ὄν), während die Form zur Verwirklichung (ἐνέργεια oder ἐντελέχεια¹⁾ oder dem

¹⁾ Auf die weitläufige Kontroverse über die Bedeutung dieser von Aristoteles meist promiscue gebrauchten Ausdrücke Energie und Entelechie können wir nicht eingehen. Wahrscheinlich bedeutet Energie die Tätigkeit der Substanz während des Verwirklichungsvorgangs (z. B. das Blühen, das Denken), Entelechie das „zu

Wirklichen (ἐνσργεία ὄν) erhoben wird. Die Materie ist also „ein Etwas bloß der Möglichkeit nach“, wie der Baum, der im Keim, der Mann, der im Knaben steckt, und erst durch die Form sich verwirklicht. So ist die Materie zugleich das Unvollkommene (z. B. der Schlafende, der denken Könnende), die Form seine Vollendung (z. B. der Wachende, der wirklich Denkende). Reine Form ist nur der göttliche Geist. Das Einzelding ist weder je reine Anlage noch völlig verwirklichte Form. Die Hauptsache ist eben für Aristoteles die Beleuchtung des dazwischen liegenden Entwicklungsprozesses. Verfolgen wir nun weiter die Frage: Wie wird aus dem bloß Möglichen ein Wirkliches?, so lautet die Antwort: durch die bewegende Ursache. So erscheint ein neues Begriffspaar:

3. *Bewegtes und bewegende Ursache* (Gott). Der Übergang aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit ist notwendigerweise mit Bewegung (κίνησις) verbunden, d. h. nicht räumlicher Bewegung, sondern Veränderung, von der die Ortsbewegung nur einen Spezialfall bildet (vgl. § 31). Bewegung ist noch unvollendete Wirklichkeit, wie z. B. das Gehen, Lernen, Bauen, Abnagen im Gegensatz zum Gegangen sein, Wissen u. s. w. Wie alles in der Erfahrung, so muß auch das Bewegte seine Ursache haben. Verfolgen wir nun diese immer weiter zurück, so gelangen wir, da Raum und Zeit ohne Anfang und Ende sind, schließlich zu einem immateriellen „ersten Bewegenden“ (πρῶτον κινούν), das, selbst unbewegt und unbeweglich, ein einziges, schlechthin vollkommenes, unkörperliches, also vernünftiges Wesen ist, d. i. die Gottheit oder der göttliche Geist (νοῦς). Für ihn nimmt Aristoteles alle die Prädikate in Anspruch, die Plato seiner Idee des Guten beigelegt hatte: ewig, unveränderlich, für sich, getrennt von allem Übrigen und doch die Ursache desselben. Aber es fehlt ihm ganz das ethische Grundmoment. Diese mit der reinen Form identische Gottheit, diese reine in sich selbst ruhende Tätigkeit (Energie) ist zwar das Höchste und Beste, aber doch nur als mit sich selbst und der Betrachtung seines Wesens beschäftigtes reines Denken,

Ende Kommen“ derselben (in der Blüte, im Gedanken). Es wird sogar eine erste und zweite Entelechie unterschieden, nämlich 1. die ausgebildete Fertigkeit und 2. deren wirkliche Ausübung.

„Denken des Denkens“ (νόησις νοήσεως). Der göttliche Geist bedarf keines Menschen und keines Dinges, die Welt sehnt sich vielmehr nach ihm. Er genügt sich selbst und hat keinen anderen Zweck als sich selbst. Seine Selbstbetrachtung (θεωρία) bildet seine ewige Seligkeit.

So erscheint hier zum erstenmal der Monotheismus begrifflich formuliert, und zwar, im Unterschied von dem Pantheismus des Xenophanes (§ 4), in der theistischen Form der Außerweltlichkeit Gottes, und, im Unterschiede von Plato und noch mehr von Sokrates, nicht ethisch, sondern rein verstandesmäßig (intellektualistisch) gedacht.

Alles Unvollkommene strebt zum Vollkommenen hin, alles Werden ist um des Seins (Wesens) willen (τῆς οὐσίας ἕνεκα) vorhanden. So kommen wir zu dem wichtigsten der vier aristotelischen Grundprinzipien, dem

4. Zweck (οὐ ἕνεκα).

Während sich Aristoteles für die bisher genannten Prinzipien auf Vorgänger, wie die Jonier, Empedokles, Anaxagoras, Plato, bezieht, stellt er, wie er selbst ausdrücklich hervorhebt, das Zweckprinzip zum erstenmal auf: Das Wesen und die Ursache jedes Dinges ist der in ihm ruhende Zweck. Er ist der Vater nicht bloß der Logik, sondern auch der Teleologie. Damit tritt seine Philosophie in ausgesprochenen Gegensatz zu der mechanischen Weltauffassung Demokrits, den er (de gener. animalium V, 8) ausdrücklich tadelt, weil er, „die Zweckursachen (οὐ ἕνεκα) außer Acht lassend, alles auf die Notwendigkeit (ἀνάγκη) zurückgeführt“ habe. Das Wasser des Wassersüchtigen fließe nicht aus wegen des Messers, sondern wegen der Gesundheit durch das Messer! Demokrit vertritt in diesem Falle entschieden die moderne naturwissenschaftliche Anschauung. Aristoteles hat selbst ein Gefühl von der Unsicherheit seines eigenen Standpunktes: die Naturforschung soll „auch“ das mechanische Prinzip haben, „mehr aber“ das des Zwecks (μᾶλλον δέ τινος ἕνεκα). Und so triviale Beispiele, wie das obige, sind ihm öfters gut genug: das Spaziergehen geschieht zum Zweck der Gesundheit; die Wand ist zwar aus Stoff entstanden, aber doch nur, um Gegenstände zu bergen u. dergl. Nach Analogie der menschlichen Kunst verfährt auch die Natur. Sie schafft nach dem ihr vorschwebenden Zweckideale, z. B.

die Tierspezies ihre einzelnen Exemplare. Das ist nichts anderes als die mißverständene, ins Dasein übersetzte (hypostasierte) platonische Idee, die er doch bekämpft. Nicht bloß die Tiere, wie Spinnen und Ameisen, verfahren offenbar zweckvoll, auch die Blätter der Pflanze sind zu deren Schutz, die Wurzeln zu ihrer Nahrung da, der Zweck des Samenkorns ist der Baum. Mißbildungen und Fehler beweisen nichts gegen diese Zweckmäßigkeit der Natur; auch die Kunst macht ja Fehler, z. B. Schreibfehler, Mischungsfehler bei Arzneien u. s. w.! Und, wo ein Zweck nicht offen zu Tage treten will, hält sich unser Philosoph für berechtigt, ihn hinzu zu erdenken: „Die Natur tut nichts umsonst!“ Wo die Nützlichkeit sich nicht nachweisen läßt, helfen ästhetische Gesichtspunkte (Rücksicht auf Symmetrie u. a.) aus.

Im allgemeinen wird der Zweck mit der Form gleichgesetzt, während die Materie das Zufällige (αὐτόματον), Gesetz- und Zwecklose in der Natur darstellt, welches sich der Zweckverwirklichung hemmend in den Weg stellt. Während daher beim künstlichen und künstlerischen Bilden die vier aristotelischen Prinzipien noch ziemlich zu unterscheiden sind — er selbst bezeichnet z. B. an dem zusammenfassenden Beispiele des Hauses als den Stoff die Bausteine, als Form den Begriff des Hauses, als bewegende Ursache den Baumeister, als Zweck das wirkliche Haus —, so fallen in der schaffenden Natur die drei letzten Prinzipien (Form, bewegende Ursache, Zweck) zusammen, es sind verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache.

So erscheint uns denn Aristoteles' Fundamentalphilosophie als echte „Metaphysik“. Er fragt nicht zuerst, wie Plato: Unter welchen Bedingungen ist eine Gewißheit des Erkennens, ist Philosophie als Wissenschaft möglich? Wie komme ich dazu, von einem Zwecke zu reden? Sondern er fragt: Auf welche Weise kommt Erfahrung zu Stande? Wie gelangen wir von dem πρότερον πρὸς ἡμᾶς zu dem πρότερον τῇ φύσει? Wie entwickelt sich aus der rohen sinnlichen Wahrnehmung das reinste Erkennen? Worauf er im Grunde doch keine andere Antwort weiß als: alle Veränderung erfolgt durch das „Wesen“ des sich Verändernden. Seine Philosophie ist nicht schöpferisch, wie die Platos, sondern eher in Formeln klemmend, nicht einheitlich, sondern dualistisch und mit unlösbaren Widersprüchen

behaftet. Dagegen hat sie das unbestreitbare Verdienst, den Blick auf den Verwirklichungsprozeß gerichtet und damit dem fruchtbaren Prinzip der Entwicklung zuerst vollen Ausdruck verliehen zu haben. Es existiert eine ungeheuere Stufenleiter denkbarer Zustände und Wesen von der „ersten“, ungeformten Materie bis hinauf zu den höchsten Formen geistiger Tätigkeit.

Dies im einzelnen darzulegen, sind seine naturhistorischen und psychologischen Schriften bemüht.

§ 31. Natur- und Seelenlehre.

A. Naturlehre.

Die meisten naturwissenschaftlichen Schriften sind griechisch und deutsch mit sacherklärenden Anmerkungen in der Engelmann'schen Sammlung (Leipzig) herausgegeben.

Das breite Erfahrungswissen des Aristoteles auf dem Gebiete der Natur ist bekannt. Ihm gehört die Mehrzahl seiner Schriften an, und nicht nur für seine Zeit, sondern für achtzehn weitere Jahrhunderte ist er der allein anerkannte Lehrer auf diesem Felde gewesen. Jedenfalls hat er mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln geleistet, was geleistet werden konnte, und kann als Begründer der vergleichenden Zoologie, Botanik und Meteorologie bezeichnet werden. Um so weniger können wir — was bei den älteren Philosophen, von denen so überaus dürftige sonstige Nachrichten vorliegen, eher gestattet war — auf einzelne Lehren eingehen, ja auch nur ein ausführliches Gesamtbild zu geben versuchen. Vielmehr kommt es uns nur darauf an, neben den allgemeinsten Umrissen das Philosophische daran hervorzuheben.

Zur Natur gehört alles, was den Grund der Bewegung und Ruhe, also der Veränderlichkeit seines Zustands in sich selbst, m. a. W., was Stoff an sich hat. Die Naturwissenschaft (Physik) ist die Lehre von der Bewegung (= Veränderung; s. § 30, Nr. 3). Die letztere ist von dreierlei Art: 1) die räumliche oder Ortsveränderung (φορά), 2) die qualitative oder Stoffveränderung (ἀλλοίωσις), 3) die quantitative oder Zu- und Abnahme (αύξησης καὶ φθίσις). Die erste läßt sich — in moderner Sprache — als die Grundlage der Mechanik, die zweite als die der Chemie, die dritte als die des organischen Geschehens bezeichnen. Für Mechanik und Mathematik ist Aristo-

teles nicht interessiert, er kämpft gegen Pythagoras' Zahlenlehre und gegen Platos mathematische Konstruktion der Elemente, wie gegen Demokrits Atomismus, den er für unnötig sowohl wie unzulässig erklärt (s. *K. Lasswitz, Gesch. d. Atomistik* I, 103—131). Seine Naturlehre fließt aus seinen metaphysischen Voraussetzungen, insbesondere seiner Teleologie. Die gesamte Natur ist eine große, von dem ersten Beweger zweckvoll geordnete Einheit, ihr wahrer Grund nicht mechanische, sondern Zweck- oder Endursachen. So tiefsinnig durchdacht nun auch diese Naturanschauung sein mag — nur deshalb ist sie fast zwei Jahrtausende lang, trotz alles Wechsels der Völker und Religionen, die herrschende geblieben —, die kausal erklärende, mathematisch zu begründende Naturwissenschaft war damit unmöglich gemacht. Die Entwicklung der Physik als selbständige Wissenschaft (Galilei, Newton) hat sich daher im Kampfe gegen die Aristoteliker und ihre „substantiellen Formen“ vollzogen. Aristoteles' Lieblingsfeld ist denn auch nicht die theoretische Physik, sondern die Naturbeschreibung, insbesondere die Welt des Organischen.

Die Welt besteht von Ewigkeit her. Nicht ihre Entstehung, sondern nur ihre Beschaffenheit ist zu erklären. Der vollkommenste Teil des Alls ist der vom gegensatzlosen Äther erfüllte Himmelsraum, dessen Kreisbewegung unmittelbar von der ihn raumlos umgebenden (?) Gottheit bewirkt wird; ihm gehört die Welt der von vernünftigen, beseelten Geistern gelenkten Fixsterne an. Niederer ist schon die Sphäre der Planeten, einschließlich Mond und Sonne, deren Einfluß auf die Erde der Keim der mittelalterlichen Astrologie geworden ist. Weit tiefer aber steht die „sublunarische“ Welt des Vergänglichen und Unvollkommenen, unsere Erdkugel, gleichwohl das Centrum des Alls. Ihre Bestandteile, die vier Elemente, werden nicht auf mathematisch-quantitative, sondern auf qualitative, dem Tastsinn sich erschließende Unterschiede zurückgeführt. Das Feuer ist das warm-trockene, die Luft das warm-flüssige, das Wasser das kalt-flüssige, die Erde das kalt-trockene Element. Sie gehen beständig ineinander über und vermischen sich miteinander.

Aus den Elementen bilden sich zunächst die gleichartigen Teile des Organischen, z. B. Knochen und Fleisch der Tiere, aus diesen dann das Ungleichartige, z. B. Gesicht, Hände mit ihren Unterteilen, deren jeder seine

bestimmte „Aufgabe oder Verrichtung“ hat. Die niedersten Tiere entstehen durch Urzeugung aus Schlamm oder tierischen Aussonderungen, die höheren nur aus gleichartigen. Die blut- und wirbellosen Tiere stehen niedriger als die blutführenden Wirbeltiere. In der Stufenreihe des zu immer höherer Vollkommenheit fortschreitenden Organischen dient das Niedere dem Höheren, wie die Pflanzen den Tieren, die Tiere den Zwecken des Menschen. Das Weibliche ist unvollkommener als das Männliche, verhält sich wie das Stoffliche zu dem Formgebenden. Die Teleologie macht sich überall geltend; doch wirkt sie hier auf biologischem Gebiete unleugbar oft anregend und fruchtbar, so vor allem der bei Aristoteles sich zuerst festsetzende Begriff des Organismus. Daneben erscheinen freilich wieder Beispiele falscher, ästhetischer Teleologie, wie: der Mensch hat zwei Ohren der Symmetrie wegen, oder einseitig spiritualistische: der Leib ist nur der Seele wegen da und ihr angepaßt.

Damit sind wir bereits in der mit seiner Biologie eng verflochtenen, eigentlich nur einen Teil derselben bildenden

B. *Psychologie*, der Lehre von den Lebensfunktionen.

Denn Seele ($\psi\upsilon\chi\eta$) bedeutet bei Aristoteles, wie fast überall im Altertum, eigentlich nur: Leben, Lebensprinzip. Leib und Seele verhalten sich zu einander wie Stoff und Form, wie Auge und Sehkraft. Die Seele ist als „erste Entelechie des organischen lebendigen Körpers“ dessen Form, bewegende Ursache und Zweck. Das Verdienst des Aristoteles besteht darin, daß er, unter Benutzung seiner Vorgänger, besonders Demokrits, die psychologischen Tatsachen sorgfältig aufgezeichnet, klassifiziert und erklärt hat, somit der Begründer der empirischen Psychologie geworden ist.

Auch das seelische Prinzip entwickelt sich von einer niedersten bis zu einer höchsten Stufe. Die niedrigste ist 1) die Pflanzen- oder vegetative Seele ($\psi\upsilon\chi\eta\ \theta\upsilon\epsilon\pi\tau\iota\kappa\eta$), das Prinzip des Lebens überhaupt, der Ernährung und Fortpflanzung insbesondere, noch ohne Lebenszentrum ($\mu\epsilon\sigma\sigma\tau\eta\varsigma$). Dies tritt in 2) der Tier- oder Sinnenseele ($\psi.\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\tau\iota\kappa\eta$) hinzu und damit Tastsinn, Empfindung von Lust und Schmerz, Begierde, Ortsbewegung. Die höchste ist 3) die menschliche oder Vernunftseele ($\psi.\ \lambda\omicron\gamma\iota\kappa\eta$ oder $\nu\omicron\eta\tau\iota\kappa\eta$). Die niedere Funktion ist jedesmal in der höheren enthalten, „wie das Dreieck im Viereck.“

Die durch die sinnliche Wahrnehmung der äußeren Gegenstände — beide stehen in genauer Korrespondenz — erweckten Vorstellungsbilder (*φαντασίαι*) hinterlassen in der Seele Eindrücke oder abgeschwächte Bilder, die das Gedächtnis (*μνήμη*) aufbewahrt. Diese unwillkürliche Erinnerung und ihre Folgen: Vorstellung, Empfindung und Begierde kommen auch der animalen Seele zu, die bewußte Erinnerung, das Sichbesinnen auf etwas (*ἀνάμνησις*) nur dem Menschen. Aristoteles streift bereits (*de anima* III 2) das moderne Problem des Bewußtseins. Er redet von „einer Art Einheit der Seele“ (*ἐν τῇ ψυχῇ*), „wodurch sie alles wahrnimmt.“ Es ist dies nicht als ein besonderes, neues Seelenzentrum zu verstehen, sondern als die gedachte, potentielle Einheit der Sinnestätigkeit, die sich aktuell in den spezifischen Energien der einzelnen Sinne verwirklicht, eine Art „Gemeinsinn“ (*κοινὸν αἰσθητήριον*), mit dessen kombinierender Tätigkeit, nebenbei bemerkt, die Möglichkeit des Irrtums eintritt. Zu einer erkenntnistheoretischen Bedeutung kommt es auch hier nicht, da Aristoteles ihn auch den meisten Tieren zuspricht und als seinen physiologischen Sitz — damit hinter Demokrit und Plato zurückgehend — nicht das Gehirn, sondern das Herz annimmt. Er unterscheidet nicht physische und psychische, sondern nur niedere und höhere Funktionen des Organismus.

Die dem Menschen eigentümliche Form der Seele, durch die sie „nachdenkt und auffaßt,“ zu erkennen und zu wollen vermag, ist der Geist (*νοῦς*). Er kann denken, wann und was er will, auch das Einfache und Unteilbare. Auch auf ihn findet die Unterscheidung von Stoff und Form Anwendung. Es gibt nämlich 1) einen „leidenden“ (*ν. παθητικός*), 2) einen „tätigen“ Geist (*ν. ποιητικός*, bei Aristoteles selbst *τὸ ποιοῦν* genannt). Jener ist formempfangend, dieser formgebend, jener mit dem Körper verbunden und vergänglich, dieser göttlich, leidlos und ewig; jener wird alles, dieser tut alles. Der „leidende“ Geist gleicht einer unbeschriebenen Tafel, die jedoch bestimmt ist, beschrieben zu werden. Ohne Einwirkung „des Tätigen“ ist er nicht zu denken, wie umgekehrt das letztere in dem an Vorstellung und Wahrnehmung gebundenen „leidenden“ Geiste des Einzelindividuums erst zu seiner Tätigkeit kommt. Freilich, erst losgelöst von diesem seinem vergänglichen Bruder, wird der eigentliche, der reine, der „göttliche“ Geist, wie

er einst vor der Zeugung „von oben herab“ (eigtl. von außen her, θύραθεν) in uns kam, erst zu seinem wahren und unsterblichen Sein gelangen. Ob damit eine individuelle Unsterblichkeit behauptet oder geleugnet ist, steht nicht mit Sicherheit fest, obwohl die Wage nach der letzteren Seite zu neigen scheint, woran die Averroisten des Mittelalters (§ 63) und die Naturphilosophen der Renaissance (*II. Teil* § 2) wieder anknüpfen. Bestimmteres über das Wesen des „leidenden“ und seine Verbindung mit dem „tätigen“ Geiste suchen wir bei Aristoteles vergeblich. Auch hier tritt vielmehr die in dessen ganzem dualistischen, des erkenntnistheoretischen Kriteriums ermangelnden Systeme liegende Doppeldeutigkeit hervor.

Dies letztere läßt sich endlich auch mit Bezug auf seine Ansicht von der menschlichen Willens-tätigkeit sagen. Dieselbe ist einerseits körperlich bedingt, andererseits aber durch Überlegung geleitete, nur dem Menschen eigentümliche, Freiheit des Willens voraussetzende, „praktische Vernunft“ (νοῦς πρακτικός), die sich gedachte Zwecke zum Handeln setzt. Allerdings sind auch Kinder und Tiere, obgleich ohne praktische Vernunft, im Besitze der Willensfreiheit. Damit sind wir an die Grenze der in die letzten Erörterungen bereits hineinspielenden Ethik gelangt.

§ 32. Die aristotelische Ethik.

Die genaueren Titel der Schriften von Hartenstein, Trendelenburg, Luthardt (Vergleich mit der christlichen Ethik), Ueberrweg (Vergleich mit Herbart und Kant), s. bei Ueberrweg-Heinze § 50, S. 237 f.

Auch in der Ethik verläßt Aristoteles die von seinem großen Vorgänger so glücklich eingeschlagene erkenntnistheoretische Bahn. Er fragt nicht nach der Idee des Guten, nach einem Sittlichen an sich und seinem Geltungswert. Seine Ethik ist nicht auf die Erkenntnis des einen, ewigen, unveränderlichen Ideals gerichtet, sondern auf die Einsicht in das dem Menschen erreichbare Gute (πρακτὸν ἀγαθόν), das nach Geschlecht, Stand, Beruf, Volk verschieden, ein anderes für Mann, Weib, Sklaven ist. Es ist nicht zu begreifen, meint er *Eth. Nicom.* I 4, was die „befreundeten Männer“ (Platoniker) mit ihrem Ding an sich (αὐτὸ ἕκαστον) sagen wollen. Gesetzt auch, es gäbe ein Gutes an sich, so wäre es doch für den Menschen weder ausführbar noch erreichbar. „Nur ein

solches aber wird gesucht.“ „Es ist nicht erfindlich, wie der Weber oder der Dachdecker für seine Kunst aus dem Wissen des Guten an sich Nutzen ziehen oder, wie der der bessere Arzt oder Feldherr sein soll, der die Idee selbst geschaut hat.“ Das Gute ist vielmehr, so beginnt die nikomachische Ethik, in jeder Kunst und jeder Handlung „das, wonach alles hinstrebt,“ also der Zweck des betreffenden Dinges: für die Heilkunst die Gesundheit, für die Kriegskunst der Sieg, für die Wirtschaftslehre der Reichtum u. s. w. Als Maßstab gilt also die bloße Nützlichkeit. Denn unser Ziel ist nicht Erkenntnis, sondern Handeln. Nicht „der Theorie halber,“ „nicht, damit wir wissen, was die Tugend ist, sondern damit wir tüchtige Leute werden,“ treiben wir Ethik (II 2, 1). Aristoteles verzichtet denn auch von vornherein darauf, eine Ethik als Wissenschaft zu begründen — man müsse sich auf diesem Gebiete vielmehr, im Gegensatz zu Mathematik und Metaphysik, mit Wahrscheinlichkeiten zufrieden geben —, sondern begnügt sich mit empirischen Begriffsbestimmungen und anregenden moralphilosophischen Betrachtungen.

Ein Gutes allerdings gibt es, das von allen Menschen um seiner selbst willen begehrt wird: die Glückseligkeit (εὐδαιμονία), der oberste aller Zwecke, das höchste aller Güter. Aristoteles denkt nun freilich hoch genug, um sie nicht im Sinnengenuß oder im bloßen Besitz von Reichtum, Ehren und anderen äußeren Gütern zu erblicken, sondern in der „vernünftigen oder tugendhaften Tätigkeit der Seele.“ Allein schon in dem, was als Erfordernis zu dieser letzteren bezeichnet wird, zeigt sich, daß die Selbständigkeit des Sittlichen aufgegeben ist. Es gehören dazu: 1) die Entwicklung zur vollen Reife des Mannes (nicht Weibes!), 2) gewisse äußere Güter, wie Gesundheit, Wohlhabenheit, schöne Gestalt, wenigstens als Beförderungsmittel, 3) das Leben mit anderen im Staate. Nicht das Gute ist eben mehr das Ziel seiner Ethik, sondern die guten Personen.

Die Vorzüge der Seele, welche jene vollkommene Tätigkeit (ἐνέργεια) hervorrufen, bestehen in solchen des Denkens und des Wollens. Daraus ergibt sich die Einteilung der Tugenden in dianoëtische und ethische (Denk- und Charakter-) Tugenden. Die höheren sind die ersteren: Vernunft, Wissenschaft, Weisheit, Kunst und praktische Einsicht. In dieser, auch theoretisch als Ab-

grenzung des rein Menschlichen vom Animalischen wertvollen, Auffassung liegt zwar eine berechtigte Reaktion gegen die Wissensverachtung der Cyniker, aber auch etwas von dem Dünkel des von der gemeinen Masse sich vornehm abschließenden Gelehrten. Eigentlich denkselig sind nur die Götter und von den Menschen die „Theoretiker“ (οἱ θεωροῦντες); für die große Menge der gewöhnlichen Menschen interessiert sich Aristoteles weniger. — Die vom 2. bis 5. Buche der Nikomachischen Ethik beschriebenen ethischen Tugenden sind: Mannhaftigkeit, Mäßigkeit, vornehmer Sinn, Selbständigkeit, richtige Selbstschätzung, Milde, Wahrhaftigkeit, Fröhlichkeit, Freundschaft und Gerechtigkeit. Und zwar bildet jede dieser Tugenden die richtige Mitte (μεσότης) zwischen zwei zu vermeidenden Extremen, z. B. die Tapferkeit zwischen Feigheit und Tollkühnheit, die Mäßigkeit zwischen Wollust und Stumpfsinn, die Freigebigkeit zwischen Geiz und Verschwendung. Worin das Mittlere seinen Maßstab finde, wird nicht genauer begründet, sondern nur auf die praktische Einsicht verwiesen. Die ethischen Tugenden werden definiert als diejenigen Willens- oder Gesinnungs- (ἡθός) Beschaffenheiten, welche die unserer Natur angemessene Mitte einhalten, gemäß einer vernünftigen Bestimmung (λόγος), wie sie der Einsichtige geben wird. Es sind eigentlich nur Versittlichungen des sinnlichen Teils unserer Seele, dauernde Fertigkeiten (ἐξέτις) in der Beherrschung der Affekte, hervorgebracht durch jene den innersten Kern von Aristoteles' Ethik bildende vernünftige Betätigung der Seele, die von selbst zur Tüchtigkeit (Tugend, ἀρετή) und zum Glücke führt. Die vollkommenste der ethischen Tugenden und zugleich die Grundlage des staatlichen Lebens ist die Gerechtigkeit (Eth. Nic. Buch V); als austeilende Gerechtigkeit verteilt sie Ehre und materiellen Nutzen nach der Würdigkeit, als ausgleichende gibt sie bei Rechtsgeschäften und Strafvergehen jedem das ihm Zukommende.

Einen hervorragenden philosophischen Wert vermögen wir allen diesen Erörterungen, welche die Ethik auf Psychologie und Anthropologie gründen, nicht zuzuerkennen. Dagegen zeugen Aristoteles' ethische Schriften an vielen Stellen von reicher Welt- und Menschenkenntnis, sowie von feiner psychologischer Beobachtung. Besonders eingehend wird neben der Gerechtigkeit die

Freundschaft, die sich bei unserem Philosophen schließlich zu einer Art Nächstenliebe erweitert, behandelt (Buch VIII und IX). Beide Tugenden zusammen sind die sittliche Grundlage alles menschlichen Zusammenlebens in der Familie und im Staate. So bildet die Ethik nur eine Einleitung in die Politik, als deren Teil sie einmal geradezu bezeichnet wird.

§ 33. Staats- und Kunstlehre des Aristoteles.

Die „Politik“ (8 Bücher), namentlich die Schilderung des Idealstaats, ist leider unvollendet. Außer den Schriften zu § 32 s. W. Oncken, Die Staatslehre des Aristoteles, Lpz. 1870—1875. Pöhlmann a. a. O. S. 581—610. Döring, Die Kunstlehre des Aristoteles, Jena 1876.

Die sittliche Aufgabe ist nur im Staate lösbar. Der Mensch trägt von Natur den Trieb zur Gemeinschaft mit seines Gleichen in sich, er ist ein „politisches Lebewesen“ (ζῷον πολιτικόν). Zeitlich geht allerdings dem Staate die Familie und die aus Familien sich zusammensetzende Dorfgemeinde voraus, seiner „Natur“ aber, d. i. seinem Zweck nach steht er über jenen, wie das Ganze über seinen Teilen, und muß das Recht regelnden Eingreifens in die menschlichen Verhältnisse besitzen. Sein Ziel ist Erhaltung, Sicherung und Vervollkommnung nicht bloß des physischen Daseins, sondern auch des sittlichen Lebens seiner Bürger und läuft so auf dasselbe hinaus, was die Ethik bereits für das private Leben als höchstes Gut bezeichnet hatte: die Glückseligkeit. „Entstanden um des (nackten) Lebens willen, besteht der Staat um des guten Lebens (εὖ ζῆν) willen.“ Bis dahin entfernt sich Aristoteles, abgesehen von der Betonung des Glückseligkeitsprinzips, nicht weit von Plato. Auch in der Wertschätzung einer streng geregelten gemeinsamen Jugenderziehung als wichtigster Aufgabe des Staates stimmt er mit diesem überein. Und nicht weniger als Plato eifert er gegen die Gewinnsucht, die über die Befriedigung des naturgemäßen Bedarfs hinausgeht. Auch nach Aristoteles gehört der Bürger nicht sich selbst, sondern dem Staate an, der ein Organismus im Großen ist, übrigens, wie bei Plato, in der Form des Kleinstaates (Stadtstaat, πόλις, mit Landbesitz) gedacht wird.

Andererseits macht sich doch auch in der Politik, wie zu erwarten war, die andere Geistesart des Schülers, die größere Nüchternheit, deutlich bemerkbar. Er hält

die von Plato erstrebte Einheitlichkeit des Denkens, Fühlens und Wollens weder für erreichbar noch auch nur für begehrenswert. Eine solche ‚Symphonie‘ scheint ihm eher eine Monotonie zu sein. Dazu sind, wie er meint, die Bedürfnisse, Ansprüche und Leistungen der Menschen zu verschieden. Die Abschaffung des Privateigentums geht wider die Natur! Sein Maßstab ist nicht der ideale, sondern der Durchschnittsmensch, seine Staatslehre nicht eine in großen Zügen entworfene Politik des Sollens, sondern, gleich seiner Ethik, eine solche der rechten Mitte, die den Anschluß an das historisch Gegebene sucht, mit allen Vorzügen und Schwächen solcher „Real“-Politik. Da er seinen Staat „organisch“ auf Familie und Privatbesitz aufbaut, muß er natürlich die platonische Güter-, Weiber- und Kindergemeinschaft verwerfen. Die Sklaverei findet er in der „Natur“ begründet, so lange — eine merkwürdige Vorausannahme des 19. Jahrhunderts! — noch keine Maschinen erfunden seien, die deren Arbeit verrichteten. Es gebe von der Natur zu niedriger Arbeit bestimmte Menschen nicht bloß, sondern auch Völker, wie die Barbaren im Vergleich mit den Griechen. Alle banausische Erwerbsarbeit, insbesondere auch Geldgeschäfte, ist des Freien und Vollbürgers unwürdig. Die Tugend bedarf der Muße. Der Schwerpunkt des Staatslebens fällt für ihn in den wohlhabenden Mittelstand. Die bestehende Religion will er, trotz seiner abweichenden persönlichen Ansichten, für das „Volk“ aufrecht erhalten. Die Vollbürger, zu denen der Erwerbs- und Arbeiterstand freilich nicht gehört, sollen an politischen Rechten einander gleich sein. Indem er den Zwecken des Ganzen dient, wird er auch die eigenen am besten fördern. Aristoteles' Staatsideal steht ungefähr in der Mitte zwischen Platos Kommunismus und dem laissez-faire (πάντα ἑατέον, *Politik* II, 4, 12) der extremen Individualisten.

Seine Einzellehren, insbesondere die bekannte von den sechs Grundformen der Staatsverfassung — den zweckmäßigen: Monarchie, Aristokratie, gemäßigte Volksherrschaft (πολιτεία) und ihren Entartungen: Tyrannis, Oligarchie, Pöbelherrschaft (bei ihm δημοκρατία) — genauer zu entwickeln, kann nicht unsere Sache sein. Der Philosoph der „rechten Mitte“ steht natürlich auf Seiten der „Politie.“ Die Vorzüge seiner Darstellung liegen auch hier wieder nicht in dem eigentlich Philosophischen,

sondern in dem Historisch-Psychologischen, in der Sorgfalt, dem guten politischen Blick und der reichen Erfahrung, mit der er die Entstehung, Entwicklung und den Untergang dieser Staatsverfassungen bzw. ihren Übergang ineinander schildert. Daß sein Werk an verschiedenen Stellen ein Torso blieb, ist namentlich in Bezug auf die Erziehungslehre zu bedauern.

Zum Schluß werfen wir noch einen kurzen Blick auf die Kunstlehre des Aristoteles. Zu einer systematischen Durcharbeitung des von ihm als „poietisch“ abgegrenzten Gebietes der künstlerischen Tätigkeit scheint der Philosoph nicht gelangt zu sein. Erhalten ist nur seine Schrift „über die Dichtkunst“ (deutsch von *Ueberweg*, griechisch und deutsch mit Einl. u. Anm. von *Susemihl*) und auch von dieser im wesentlichen nur der Tragödie und Epos betreffende Teil. Auch die Kunst leitet Aristoteles, seiner ganzen Anschauungsweise gemäß, nicht gleich Plato aus der Schöpferkraft der erzeugenden Ideen ab, sondern von dem allen Geschöpfen gemeinsamen, besonders aber den Menschen eigenen Naturtrieb der Nachahmung. Freilich soll die Nachahmung nicht im bloßen Kopieren des Zufälligen bestehen, sondern das „Wahrscheinliche“ und „das, was meistens geschieht“, so „wie es geschehen müßte“ darstellen, sodaß die freie Tätigkeit nicht ganz unterdrückt ist. Aber ein weiteres Kriterium für das schöpferische Gestalten wird nicht gegeben; und nicht das Ewige und Unveränderliche, sondern die Welt des Veränderlichen ist ihr Gebiet. Der Zweck der Kunst ist — abgesehen von den dem unmittelbaren praktischen Nutzen dienenden technischen Künsten — zunächst Erholung und edle Unterhaltung des Geistes, indes doch auch ein höherer: zeitweilige Befreiung (Läuterung, *κάθαρσις*) der Seele von den sie überwältigenden Affekten. Denn das scheint, nach den mannigfachen neueren Untersuchungen (von *Bernays* u. a.), der Sinn der berühmten und viel umstrittenen aristotelischen Definition der Tragödie zu sein: „Die Tragödie ist die Nachahmung einer bedeutenden und abgeschlossenen Handlung von einem gewissen Umfang in anmutiger Rede ... welche durch Mitleid und Furcht die Reinigung dieser Affekte (zugleich: von diesen Affekten) vollzieht.“

Eine Art Mittelstellung zwischen Poetik und Ethik nimmt die Rhetorik ein, deren Zweck Überzeugung durch Wahrscheinlichkeitsgründe ist, und deren ver-

schiedenen Gattungen (der beratenden, der gerichtlichen und der Prunkrede) Aristoteles ausführliche Erörterungen gewidmet hat, die indes dem Zwecke unserer Darstellung fern liegen.

§ 34. Die Peripatetiker. Einfluss auf die Folgezeit.

Die Geschichte der aristotelischen Schule, die in den Peripatoi des Lyceums (§ 27) blieb und deshalb den Namen der „peripatetischen“ behielt, ist hier gleich anzuschließen, da sie sich (ausgenommen etwa Strato) von der Lehre des Meisters nur wenig entfernte, auch in die Entwicklung der übrigen nacharistotelischen Philosophie, ebenso wie die ältere Akademie, kaum eingegriffen hat. Aristoteles' Nachfolger in der Leitung der Schule war sein treuer Freund

1. Theophrast von Lesbos (um 372—287) 35 Jahre lang. Aristoteles soll ihn selbst als solchen mit den Worten „der lesbische Wein sei süßer als der rhodische“ (Eudemus von Rhodus, s. u. 2) empfohlen haben. Theophrast war nicht nur ein glänzender Redner, sondern schrieb auch über fast alle Gebiete des menschlichen Wissens. Von diesen Schriften sind jedoch außer einigen naturwissenschaftlichen, besonders botanischen, Schriften nur die *Ethischen Charaktere*, ein Teil seiner Metaphysik und eine Anzahl Fragmente erhalten (cf. Usener, *Analecta Theophrastea*). Seine Pflanzenkunde, in der er bereits 500 Arten aufzählt, ist der erste Versuch einer wissenschaftlichen Botanik und machte ihn zum Lehrer des gesamten Mittelalters. Naturwahr ist seine Schilderung menschlicher Schwächen in den *Charakteren*, die früher gern gelesen wurden (von Wieland übersetzt.) Philosophisch folgt er im ganzen seinem Freund und Meister, als dessen Ausleger er wichtig ist. Anscheinend bildete er dessen realistisch-naturalistische Seite weiter aus, indem er z. B. das Denken mit der (physikalischen) Bewegung in Beziehung brachte, den Wert der sinnlichen Wahrnehmung stärker betonte und die Menschenseele für eine nur vollkommnere Tierseele erklärte; auch den doppelten νοῦς (§ 31) scheint er kritisiert zu haben. In der Ethik war er laxer, oder vielmehr es kam bei ihm die Lockerheit der peripatetischen Grundlehren offener zum Ausbruch. Die Stoiker und das spätere Altertum, besonders Cicero, warfen ihm

Überschätzung der äußeren Güter vor. Einen modernen Zug trägt es, daß er alle Menschen als einander von Natur verwandt bezeichnet.

2. Von geringerer Bedeutung ist der oben genannte Eudemus von Rhodus, der die Schriften des Meisters, besonders die ethischen, überarbeitete und hier und da durch eigene Zutaten, u. a. stärkere Betonung des theologischen Gesichtspunktes, ergänzte bzw. variierte. Er wird als der treueste, aber auch unselbständigste von Aristoteles' Schülern bezeichnet. Aristoxenus von Tarent, von der pythagoreischen Schule herkommend, hat sich als Theoretiker und Historiker der Musik einen Namen gemacht und die Seele einer Harmonie von Tönen verglichen. Dikaearch von Messana verherrlichte in seiner Kulturgeschichte (*βίος*) Griechenlands den Naturzustand und sah die Entwicklung des Privateigentums als Abfall vom Naturgesetze an. (Sein Nachfolger Rousseau erwähnt ihn)

3. Bedeutender war Theophrasts Nachfolger als Schulhaupt zu Athen (287—269), Strato der „Physiker“ aus Lampsakus, ein entschiedener Materialist und Pantheist. Er trat dem Dualismus und Spiritualismus in Aristoteles' Philosophie entgegen und setzte die Gottheit der unbewußt wirkenden Natur gleich. Statt der aristotelischen Teleologie forderte er eine rein physikalische Erklärung der Dinge, wobei er allerdings — vielleicht als Peripatetiker — Demokrits Atomenlehre bekämpfen zu müssen glaubte. Nur die erste Entstehung der Dinge sei eine zufällige, alles Weitere folge naturgesetzlich auseinander. Das Anschauen sei stets mit Denken, das Denken stets mit Anschauen verbunden, der Geist kein selbständiges Wesen neben der animalischen Seele, er habe vielmehr seinen Sitz zwischen den Augenbrauen. Natürlich bestritt er infolgedessen auch die Unsterblichkeit der Seele. An die Stelle der Atome setzte er ursprüngliche Grundkräfte, wie z. B. das Warme und Kalte. So lenkte die peripatetische Philosophie mit Strato wieder in altjonische Vorstellungskreise zurück. —

4. Die folgenden Peripatetiker scheinen sich mit einer — verflachenden — Restituierung der altaristotelischen Lehre begnügt zu haben. Von ihnen sind fast nur Namen und Schriftentitel überliefert. Mit der Neuherausgabe der Werke durch Andronikus (§ 27 b) begann seitens der Peripatetiker eine rastlose philologische

Tätigkeit in Auslegung und Berichtigung der aristotelischen Schriften, verbunden mit ihrer Verteidigung gegen stoische und akademische Widersacher. Der bedeutendste dieser Kommentatoren ist der zu Anfang des 3. Jahrhunderts nach Chr. zu Athen lebende Alexander von Aphrodisias (in Karien), mit dem Beinamen der „Exeget“ (Erklärer), von dem, außer verschiedenen Kommentaren zu Aristoteles' logischen Schriften und Metaphysik, auch einige eigene Schriften erhalten sind. Allmählich verschmelzen die letzten Peripatetiker mit dem Neuplatonismus (§ 49f.).

5. Des Aristoteles Einfluß auf die Weiterentwicklung der Philosophie beschränkt sich jedoch bei weitem nicht auf seine engere Schule, sondern wird uns noch an verschiedenen Stellen wieder begegnen. Hier seien nur die Hauptetappen desselben kurz erwähnt. Die ältere christliche Philosophie übernimmt sein Organon. Seit dem 8. Jahrhundert beschäftigt sich die arabische Philosophie mit ihm, desgleichen die jüdische. Durch beide lernt 1200 das christliche Abendland die aristotelischen Schriften vollständiger und gründlicher kennen. Aristoteles wird der Philosoph, maßgebend in allen Fragen weltlicher Wissenschaft. Die vollendetste Synthese von Aristotelismus und Kirchenlehre stellt sich in der Blüte der Scholastik (Thomas von Aquino) dar. Auch die Renaissance führt zunächst zu einer Erneuerung der echten, aus den Quellen geschöpften Lehre, Melanchthon führt ihn in etwas modernisierter Gestalt auf den protestantischen Universitäten ein. Von der neueren Philosophie und Naturwissenschaft (Galilei, Descartes) prinzipiell überwunden, hat er im 18. Jahrhundert doch noch Einfluß auf Wolff geübt. Erst durch Kant ist er völlig historisch geworden, obwohl er auch im 19. Jahrhundert noch immer vereinzelte Anhänger (z. B. Trendelenburg) gefunden hat. Wir sehen dabei natürlich ab von der offiziellen katholischen „Philosophie“.

Vierte, hellenistisch-römische Periode oder nachklassische Philosophie.

§ 35. Allgemeine Charakteristik der Epoche.

Aristoteles' Alter fällt schon in die Zeit, in der Griechenland seine politische Selbständigkeit verlor, aber zum Ersatz dafür seine Bildung in die durch Alexanders Eroberungen erschlossene Welt hinaustrug. Griechische Kultur, insbesondere aber griechische Wissenschaft, ward in fortschreitendem Maße Gemeingut aller Völker, die das Mittelmeer umwohnten. Es ist die Zeit des Hellenismus, in der das staatlich ohnmächtige Hellas geistig die Welt erobert. Erst auf dem Boden der hellenistischen Diadochenstaaten, dann auf dem umfassenderen des *Imperium Romanum* vollzieht sich unaufhaltsam, wenn auch unscheinbar, dieser über der entgegengesetzten Entwicklung der politischen Machtverhältnisse oft übersehene Prozeß, der in gewissem Sinn bis in unsere Tage fort-dauert. In diese Wandlung der Dinge ist die griechische Philosophie, als edelste Verkörperung des griechischen Geistes, nicht nur mit eingeschlossen, sondern sie stellt auch in ihrer eigenen Entwicklung eine Parallele dazu im kleinen dar. Was sie an Tiefe und Ursprünglichkeit verliert, gewinnt sie an Breite, Ausdehnung und praktischer Bedeutung. In Plato hatte sich die ungebrochene Kraft und Fülle des griechischen Geistes am reichsten und glänzendsten offenbart; Wissenschaft und Lebensanschauung sind bei ihm noch aufs innigste verschmolzen. In Aristoteles tritt schon der Gegensatz von Theorie und Praxis hervor. Allein er faßt doch zum Schlusse noch einmal das gesamte theoretische und praktische Denken der Hellenen in einem großen philosophischen Systeme zusammen. Aber damit scheint sich auch der systembildende Geist der Griechen recht eigentlich erschöpft zu haben. Nachdem alle möglichen Arten der Welt-erklärung vertreten und zuletzt von den beiden großen Systematikern berücksichtigt worden waren, beginnt jetzt die Zeit der Epigonen, die, ohne eigene philosophische Genialität, in der Aneignung und Fortbildung der vorhandenen philosophischen Gedanken ihre Aufgabe erblicken.

Mit dieser Erlahmung der philosophischen Schöpferkraft hängt eine weitere Erscheinung zusammen. Die Wendung der Wissenschaft vom Allgemeinen zur Detailforschung, die zur Zeit der Sophistik schon begonnen hatte (§ 10), tritt nun auf allen Gebieten ein. Bis dahin war der Philosoph in der Regel zugleich auch Mathematiker, Astronom, Physiker, Rhetor, Politiker gewesen. Jetzt erhält jede Spezialwissenschaft ihre besonderen Vertreter, wenn auch die Fachmänner vielfach noch einer philosophischen Schule angehören oder doch zu ihr hinneigen. Diese Spezialisierung der Wissenschaften, die Sammlung von Fachkenntnissen — aufmerksame Leser werden die Keime schon bei Aristoteles und seiner Schule entdeckt haben — trug zwar vielfach den Charakter toter Gelehrsamkeit, hat aber doch gerade auf dem Gebiete der strengeren Wissenschaften reiche Erfolge errungen, sodaß für sie die Bezeichnung des Alexandrinismus, der für die schönen Wissenschaften der Charakter des Künstlichen, Geistlosen, Pedantischen anhaftet, eher als eine ehrende gelten darf. In dem Hauptsitze dieser Gelehrsamkeit, dem ägyptischen Alexandrien, das nicht zum wenigsten durch die Liberalität seiner Fürsten mit Observatorien, Instrumenten, botanischen und zoologischen Gärten, einer Anatomie und besonders einer großartigen Bibliothek wohl ausgerüstet war, sowie in den davon beeinflussten Städten Pergamum, Rhodus, Syrakus u. a. feierten in der nun folgenden Periode die Geometrie in Euklid, die Grammatik in Aristarch von (Alexandrien), die Astronomie in Hipparch und Aristarch (von Samos), die Geographie in Eratosthenes und Ptolemäus, die Mechanik in Archimedes ihre Sondertriumphe. Die induktive Methode, das Experiment, die Hypothese kommen immer reichlicher zur Anwendung, durch die Bibliotheken wird nicht nur der Sammelfleiß, sondern auch die wissenschaftliche Arbeit unterstützt.

Die Philosophie aber wendet sich von dem für sie entweder durch bestimmte Schulformeln erledigten oder als unfruchtbar angesehenen Streit um die großen metaphysischen Probleme in immer steigendem Maße ab. Naturphilosophie und Erkenntnistheorie treten zurück. Man begnügt sich in der Regel mit der Vereinfachung oder Modifizierung früherer Systeme. Dagegen wendet man sich mit erhöhtem Interesse den praktischen Fragen zu, die Philosophie will Lebensweisheit lehren.

Ihre Vertreter knüpfen in dieser Beziehung an die Tendenzen der einseitigen Sokratiker wieder an, um sie zu vertiefen. Wie bei jenen, ist daher ihre philosophische Bedeutung weit geringer als ihre kultur- und sitten-geschichtliche Wirkung. Man sucht in der Philosophie die in dieser unruhigen Zeit und bei dem Zusammenbruch der alten Glaubensvorstellungen vielen verloren gegangene innere Befriedigung und Ruhe des Gemüts wieder zu erlangen, indem man sich auf sich selbst zurückzieht. Die einen glauben sie in edlem Genuß des Lebens, die anderen in strenger Pflichterfüllung, die dritten in vorsichtiger Zurückhaltung des Urteils und dem Gefühle der festen Schranken unserer Erkenntnis zu finden. Noch später sucht man in der Verschmelzung, Vermischung oder Versöhnung der verschiedenen Standpunkte sein Heil, bis endlich der Platonismus in neuem Gewande als völlig religiöse Erlösungslehre auftritt. In der Wendung zum Praktischen liegt zugleich eine Reaktion des griechischen Volksgeistes gegen einen gewissen Intellektualismus der Geistesaristokratie; daher sie denn auch populärer wird, tiefer in die Massen dringt und ihre Vertreter öfter den mittleren und niederen Ständen entstammen. Endlich ist diese Ethik zwar ihrem Wesen nach eine individuelle, aber sie überschreitet andererseits die nationalen Schranken, die bei Aristoteles und selbst bei Plato noch sichtbar waren: sie ergreift die Idee der Menschheit.

Wir teilen diese philosophische Gesamtepoche in zwei Abschnitte:

A. Die hellenistische Periode, d. h. die Entwicklung der Philosophie in den Reichen und zur Zeit der Diadochen. Sie trägt noch ganz griechischen oder wenigstens „hellenistischen“ und ihrem Inhalt nach vorzugsweise ethischen Charakter. Es gehören dahin: die ältere Stoa, die Schule Epikurs, der ältere Skeptizismus. Sie umfaßt etwa die Zeit von 300—150 v. Chr.

B. Die Philosophie auf dem Boden des römischen Weltreichs. Neben den Griechen beteiligen sich fortan auch Römer und andere Nationen an der philosophischen Arbeit. Der ethische Charakter erhält eine stetig sich steigernde religiöse Färbung, bis die Philosophie im Neuplatonismus gänzlich in Theosophie ausläuft. Hierhin gehören: die mittlere und jüngere Stoa, der jüngere Skeptizismus, Lukrez, der Eklektizismus und endlich der Neu-

platonismus. Sie beginnt mit der Eroberung Griechenlands durch die Römer (Mitte des 2. Jahrhundert vor Chr.) und endet erst mit den letzten Ausläufern der antiken Philosophie im 6. Jahrhundert nach Christi Geburt.

A. Hellenistische Periode.

K a p i t e l X.

Die Stoiker.

Außer Brandis und Zeller vgl. R. Hirzel, *Untersuchung zu Ciceros philosophischen Schriften* (1877—83), 2. Teil. — L. Stein, *Die Psychologie der Stoa*, 2 Bde. 1886—88.

§ 36. Die Hauptvertreter der älteren Stoa.

Leider ist von ihnen, abgesehen von zahlreichen Citaten, fast nichts erhalten. Dagegen fließen die sekundären Quellen ziemlich reichlich: Laertius Diogenes B. VII, Stobaeus' *Eklogen*, zwei Gegenschriften Plutarchs. —

Die Heimat fast sämtlicher vorchristlicher Stoiker ist bezeichnenderweise nicht mehr das eigentliche Griechenland, sondern die Landschaften Kleinasiens mit ihrer Umgebung, während sie ihre Schulwirksamkeit allerdings in der alten Philosophenstadt Athen ausüben. Der Stifter der stoischen Schule ist

1. Zeno aus Cittium auf Cypern (um 342—270). Um 314 als junger Kaufmann nach Athen gelangt, wurde er hier ein Schüler des Cynikers Krates (§ 17), ging aber, von ihm nicht befriedigt, zu dem Megariker Stilpo (§ 18) über und hörte außerdem die Akademiker Xenokrates und Polemo (§ 26). Noch vor 300 gründete er seine eigene Schule in der mit Polygnots Gemälden geschmückten „bunten Halle“ (στοα ποικίλη); woher seine Genossenschaft den Namen Stoiker, d. i. Hallenphilosophen erhielt. Wegen seiner sittlich ernsten, an Sokrates erinnernden Lebensführung von den Athenern hochgeehrt, schied er in hohem Alter freiwillig aus dem Leben. Sein Nachfolger als Schulhaupt war

2. Kleanthes aus der Landschaft Troas (um 331 bis 250), der, um tagsüber Zenos Vorträge hören zu können, seinen Unterhalt durch nächtliche Tagelöhnerarbeit (Wassertragen und Teigkneten) verdient haben soll. Langsamen, aber zäh festhaltenden Geistes und sitten-

streng wie sein Meister, scheint er als Denker weniger selbständig gewesen zu sein. Erhalten ist von ihm ein schon im Altertum berühmter, pantheistisch gehaltener Hymnus auf Zeus.

Weitere Schüler Zenos, von denen uns fast nur die Namen überliefert sind, übergehen wir. In der Leitung der Schule folgte dem Kleanthes

3. Chrysippus aus Soli in Cilicien (um 280—207), der das stoische Lehrgebäude allseitig ausbaute, sodaß man sagte: „Gäbe es keinen Chrysipp, so gäbe es keine Stoa.“ Seine Schriftstellerei ging indes mehr in die Breite als in die Tiefe. Er soll täglich 500 Zeilen verfaßt und auf diese Weise nicht weniger als 705 (!) Bücher zusammengeschrieben haben, die natürlich von Wiederholungen und Citaten strotzten. Uns sind nur kurze Fragmente erhalten.

Auf einen zweiten Zeno (von Tarsus) folgte

4. Diogenes der Babylonier (aus Seleucia am Tigris), der zusammen mit dem Peripatetiker Kritolaos und dem Akademiker Karneades 155 v. Chr. als athenischer Gesandter nach Rom ging und dort philosophische Vorträge hielt. Sein Schüler Panätius verpflanzte die stoische Philosophie dauernd nach Rom (s. § 44). Dem Diogenes folgte als Schulhaupt Antipater von Tarsus. Von den großen alexandrinischen Gelehrten stehen der Geograph Eratosthenes und der Philologe Apollodor der Stoa nahe.

Da nicht mehr nachweisbar ist, was ihren einzelnen Vertretern angehört, schildern wir die Lehre der älteren Stoa als ein einheitliches Ganzes. Die Stoiker betrachten sich im allgemeinen als die Abkömmlinge der alten Cyniker; Antisthenes und Diogenes von Sinope stehen bei ihnen in höchstem Ansehen. Philosophie und Lebenszweck besteht ihnen, gleich jenen, in der Übung der Tugend. Gleichwohl halten sie eine solche nicht für möglich ohne Erkenntnis. Die allmählich sich einbürgernde Einteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik bleibt deshalb auch bei ihnen bestehen. Aber die Wertschätzung dieser Gebiete ist ganz verschieden. Die Logik — so lautet einer ihrer Vergleiche — ist der Umzäunung eines Gartens ähnlich, die Physik dessen Bäumen, die Ethik allein enthält das eigentlich Wertvolle: die Frucht. Immerhin haben die älteren Stoiker auch jene beiden ersten Wissenschaften mit

Sorgfalt betrieben, während sie später immer mehr vernachlässigt und zuletzt (bei Epiktet u. a., § 46) gänzlich beiseite gelassen werden.

§ 37. Die Logik und Physik der Stoiker.

1. Logik.

Die stoische Logik hat zwei Teile: Rhetorik und Dialektik. Die Rhetorik handelt auch von Grammatik, Musiktheorie und Poetik. Sie unterschieden Worte oder „Bezeichnendes“ und Gedanken oder „Bezeichnetes.“ Von ihnen rühren zum großen Teil die üblichen grammatischen Bezeichnungen her. Philosophisch wichtiger ist der zweite Teil: die Dialektik und in ihr wieder die Lehre von den Normen oder Kriterien und ihrer Entstehung, eine Art Erkenntnistheorie auf psychologischer Grundlage. Hier sind sie, was man bei den Vertretern einer idealistischen Tugend-Ethik auf den ersten Blick nicht erwartet, wesentlich sensualistisch. Bei der Geburt gleicht die Seele einer unbeschriebenen Tafel, in die sich die Außendinge „wie Siegel in das Wachs“ eindrücken (τύπωσις) und so Vorstellungen (φαντασίαι) hervorrufen. Von diesen bleiben in der Seele Erinnerungsbilder zurück; durch deren Verknüpfung und Vergleichung entsteht die Erfahrung. Geschieht dies in kunstloser Weise, „von selbst,“ wie z. B. im Kindesalter, so entstehen die allen gemeinsamen Begriffe (κοινὰ ἔννοιαι) oder „eingepflanzten Vorannahmen“ (ἔμφυτοι προλήψεις), die jedoch erst durch die künstlichen Entwicklungen der Logik, nämlich Urteile und Schlüsse, zur wahrhaften Erfassung der Dinge (κατάληψις) durch den vernünftigen Begriff (ὁρθὸς λόγος) führen, sodaß zum Schluß doch das rationale Element zum Durchbruch gelangt. Das „Kriterium,“ d. i. die Richtschnur der Wahrheit liegt in der Zustimmung des von seiner Unfehlbarkeit überzeugten subjektiven Bewußtseins, das als φαντασία καταληπτική, d. i. als Vorstellung, die ihren Gegenstand zu erfassen geeignet ist, unmittelbare Evidenz erzeugt. Die Steigerung von der vorläufigen Annahme zur unerschütterlichen Überzeugung drückte der Stifter der Schule durch ein Gleichnis aus, indem er die Wahrnehmung durch den ausgestreckten Finger, die Zustimmung durch die geschlossene Hand, den Begriff durch die Faust, endlich die feste Überzeugung oder das Wissen durch Zusammendrückung beider Fäuste bezeichnete.

Die Logik im engeren Sinne hat es mit dem Bezeichneten oder Ausgesprochenen (λεκτόν) zu tun. Leistungen von besonderer Bedeutung haben die Stoiker auf diesem Gebiete nicht aufzuweisen. So erwähnen wir denn nur ihre, hauptsächlich wohl aus pädagogischen Gründen erfolgte, Vereinfachung der aristotelischen Kategorienlehre: statt 10 nahmen sie bloß 4 Kategorien an, von denen eine jede die ihr voraufgehenden in sich enthält: 1. die Substanz (τὸ ὑποκείμενον, auch τὶ, das „Etwas“, genannt); 2. die Eigenschaft (τὸ ποιόν); 3. die Beschaffenheit (πὼς ἔχον); 4. das Verhältniß (πρὸς τί πὼς ἔχον). Diesen 4 Kategorien entsprechen zugleich die Entwicklungsstufen des Seienden. Das leitet uns über zu ihrer Naturlehre.

2. Materialistische Naturlehre (Physik) und teleologischer Pantheismus.

Die Physik der Stoiker trägt einen ausgesprochen materialistischen Charakter. Wirklich ist nur, was Körper hat. Nicht bloß die Sinnendinge, sondern alles Seiende, Gott und die Seele, Tugenden und Affekte, ja selbst bloße Abstraktionen wie Gehen und Tanzen, Weisheit und Wahrheit sind körperlicher Natur! Der Mensch ist nicht dadurch gerecht, daß er an der Idee der Gerechtigkeit teilnimmt, wie Plato meint, sondern dadurch, daß er den Gerechtigkeitsstoff in seinem Leibe trägt. Die Vorstellungen sind Ätherteilchen, die in den Körper eindringen und ihn zu durchdringen vermögen; weshalb denn auch die Undurchdringlichkeit der Materie von den Stoikern geleugnet wird. Allein, daß der nackte Materialismus undurchführbar ist, zeigt sich auch bei ihnen. Im Stoffe wirksam sind ihm immanente vernünftige Kräfte (λόγοι). Die Urkraft aber, aus der sie alle ausstrahlen, ist die Gottheit. Der Materialismus schlägt plötzlich in Theologie um.

Allerdings bemühen sich die Stoiker nun, diese ewige allbelebende Urkraft möglichst körperlich zu fassen. Sie heißt — ähnlich wie bei Heraklit — der warme Hauch (πνεῦμα) oder das Feuer, welches alle Dinge erzeugt, belebt und bewegt. Als „samenhafte“ Vernunftkraft (λόγος σπερματικός) hat sie von dem feurigen Centrum der Welt (Kleanthes: der Sonne) aus alles gestaltet, existiert also nicht außerhalb der Welt, wie bei Aristoteles. Alles in der Welt folgt mit Naturnotwendig-

keit auseinander; diese unerbittliche Notwendigkeit nennt der Mensch auch Verhängnis (*εἰμαρμένη*) oder Schicksal. Eine solche mechanische Naturerklärung scheint die Teleologie ganz auszuschließen. Und dennoch schleicht sie sich durch eine Hinterpforte wieder ein. Die Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit der Welteinrichtung nämlich läßt darauf schließen, daß jene feurige Urkraft zugleich das Werkzeug der vollkommensten, zweckdienlichsten Vernunft ist. So wird das Verhängnis zur „Vorsehung“; eine ausführliche Theodicee sucht diese unsere Welt als die beste nachzuweisen: wobei es einerseits, namentlich bei Chrysipp, ohne recht triviale Plattheiten (Nutzen der Mäuse und Wanzen!) nicht abgeht, andererseits die sittlichen Zwecke (daß z. B. die Übel zur Prüfung des Weisen da sind) mit hineinspielen.

Die menschliche Seele ist ein Abbild der Allseele. Sie ist „göttlichen Geschlechts“, wie der Apostel Paulus aus dem Hymnus des Kleanthes zitiert, damit zugleich aber auch, wie jene, rein körperlicher Natur. Ihr leitender Teil (*ἡγεμονικόν*) hat im Herzen als Centrum des Blutlaufs seinen Sitz, nach anderen in der Brust überhaupt, als Sitz der Stimme und des Atems. Von da aus verbreiten sich die ihm untertanen fünf Sinne, nebst der Zeugungskraft und dem Sprachvermögen, in die ihnen zugeordneten Organe. Unsterblich ist allein die Weltseele. Die Einzelseelen erhalten sich nur eine Zeit lang nach dem Tode, und zwar die schlechten und unwissenden, weil aus weniger reinem und dauerhaftem Stoffe gefertigt, bloß eine kürzere, während die guten an einem Orte der Seligen harren, bis sie in dem nächsten großen Weltenbrand (Heraklit!) mit allem, was da ist, wieder in die Einheit des göttlichen Urfeuers zurückkehren.

Der Gottesbegriff der Stoiker ist, trotz seiner naturalistischen Begründung, ein hoher, ihre Gottesverehrung eine lautere, aus dem Herzen kommende. Gegen den Volksglauben, nebst Mantik und Opfern, verhielten sie sich nicht geradezu ablehnend, sondern suchten ihn durch Allegorisierung der Mythen und Idealisierung der Götter und Heroen zu veredeln. Damit stehen wir indessen bereits im Bereiche ihrer Ethik.

§ 38. Die stoische Ethik.

Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet. Stuttgart. 1894, ist auch für die ältere Stoa von Wert.

a) *Grundlage.* Die Ethik wird von den Stoikern auf den mächtigsten und ursprünglichsten der menschlichen Triebe gegründet. Das ist aber ihnen zufolge nicht die Lust, sondern der Selbsterhaltungstrieb. Das Ziel des Menschen, das ihm allein innere Befriedigung und Glück bringen kann, muß daher sein, mit sich einstimmig (ὁμολογουμένως), sich selbst getreu oder, wie sie es auch ausdrücken, mit der Natur (τῇ φύσει) einstimmig, der Natur gemäß zu leben. Welcher Natur gemäß? Der des Universums, des Individuums oder beider? Auf diese Frage haben nicht alle Stoiker dieselbe Antwort gegeben. Die meisten aber kommen darin überein, daß beides miteinander im Einklang sei. Denn das Vernunftlose gehorcht der ewigen Notwendigkeit aus ehernem Zwange, das Vernünftige aber fügt sich der Naturordnung aus freier Selbstbestimmung. So ist in glücklicher Weise — freilich nicht ohne Widerspruch mit ihrer Physik (§ 37) — die Freiheit des sittlichen Wollens mit der unentrinnbaren Naturkausalität, der sie bei der Gestaltung ihres Handelns unterworfen ist, vereinigt. Höchstes Ziel des Individuums ist, aufzugehen im Allgemeinen: ein Gedanke, der in dieser Reinheit erst bei Spinoza wieder erstanden ist.

Der Natur gemäß leben heißt zugleich der sich selbst bestimmenden Vernunft gemäß leben; denn der Entschluß dazu folgt aus freier Wahl (αὐθαίρεσις), durch Beherrschung der physiologischen Triebe. Die Tugend wird in scharfen Gegensatz zur Lust gestellt, welche letztere höchstens als „Zuwachs“ oder „Nachgeburt“ zu ersterer hinzukommt. Die Tugend allein ist hinreichend zur Glückseligkeit. Darin besteht ihre Autarkie d. i. Selbstgenugsamkeit. Sie ist durch Wissen zu erlangen, also lehrbar, und Schlechtigkeit eigentlich nur Verirrung des Urteils (Sokrates!), was sie dann allerdings gegenüber der Gewalt der Tatsachen nicht immer konsequent aufrecht zu erhalten vermögen. Übrigens ist dies Wissen kein theoretisches, sondern ein durchaus praktisches; die dianoëtischen treten hinter den ethischen Tugenden durchaus zurück. Der Tugendhafte ist an sich der Weise. Dies die wesentlichsten Grund-

anschauungen der stoischen Ethik. Wir kommen zu ihnen

b) *Anwendungen.* Die Autarkie der Tugend ist das positive Ideal des Weisen. Ihr negativer Ausdruck ist die Apathie (ἀπάθεια) d. h. Freiheit von den Leidenschaften: Lust, Begierde, Schmerz, Furcht, die als unvernünftige Regungen der Seele zu bekämpfen sind. Aus der Grundtugend — nach Zeno der Einsicht, nach Kleanthes der Seelenstärke, seit Chrysipp der Weisheit — gehen die übrigen 3 Kardinaltugenden hervor, die sich dann noch in eine Anzahl von Untertugenden gliedern, und denen als die vier Kardinallaster ihre Gegensätze: die Unwissenheit, Feigheit, Zuchtlosigkeit und Ungerechtigkeit (mit weiteren Unterlastern) gegenübergestellt werden. Der Mensch besitzt entweder alle Tugenden oder gar keine. Es gibt nur Weise oder Wackere (σπουδαῖοι) auf der einen, Toren oder Schlechte (φαῦλοι) auf der anderen Seite. Der Übergang vom Bösen zum Guten ist demgemäß auch ein plötzlicher, eine Art Wiedergeburt (Kant: Revolution der Denkungsart). Was weder gut noch böse ist, ist gleichgültig. In stärkster Gegnerschaft zu Aristoteles und seiner Schule werden die sogenannten äußeren Güter, wie Ehre, Besitz, Gesundheit, ja selbst das Leben, als gleichgültige Dinge (ἀδιάφορα) behandelt. Das einzige Übel ist die Schlechtigkeit (κακία), das einzige Gut die Tugend. Der Weise allein ist frei, reich, glücklich, ein wahrer König, ja den Göttern gleich, der Tor dagegen elend, unwissend, ein Bettler, ja ein Verrückter. In einer Hinsicht übertrifft der Weise sogar noch die Gottheit: er kann seine Seelenstärke im Dulden der Übel beweisen, Gott nicht.

Da nun aber solche Musterweisen tatsächlich nicht oder doch höchst selten — in einem Sokrates, Antisthenes, Diogenes und — Herakles! — zu finden waren, so sahen sich die Stoiker in der Praxis denn doch zu manchen Inkonsequenzen bzw. Milderungen dieses schroffen Standpunktes genötigt. Dahin gehört, daß schließlich doch mehr oder weniger wünschenswerte Dinge, z. B. geistige oder körperliche Vorzüge, zugestanden, daß zwischen den Toren und Weisen die „Fortschreitenden“, und zwar mit immer größerer Annäherung an die Weisen, eingeschoben, daß die Einflüsse zeitlicher und persönlicher Verhältnisse mit in Betracht gezogen werden. Besonders stark zeigte sich die Stoa (freilich,

wie es scheint, mehr die spätere) in moralischer Casuistik d. i. in der Aufstellung und Entscheidung von Fällen, wo eine Kollision der Pflichten eintritt (Beispiele genug bietet u. a. *Cicero, De officiis*). Auch der individual-ethische Standpunkt konnte nicht in voller Starrheit festgehalten werden. Bei aller ‚Selbstgenugsamkeit‘ der Tugend wurde doch betont, daß der Mensch um der Gemeinschaft, um des großen Ganzen willen da sei, daß alle Vernunftwesen einander von Natur verwandt seien. So werden Freundschaft, Ehe, Staat nicht verworfen, sofern sie sittlich gestaltet oder zu gestalten sind. Da aber in allen Menschen eine und dieselbe Vernunft lebt, so kann es im Grunde nur ein Gesetz, ein Recht, einen Staat geben. Alle Menschen sind Brüder. Der wahre Stoiker ist demnach Weltbürger. So hat sich die aristotelische Politik jetzt zum Kosmopolitismus erweitert, der freilich bei der älteren Stoa noch recht kalt und leer erscheint und sich erst in der Stoa der Kaiserzeit mit (religiöser) Wärme erfüllt. Zeno selbst hat das Ideal eines Weltstaats entworfen, in dem keine Gerichtshöfe, Tempel, Gymnasien, Tauschmittel mehr nötig sind (vgl. *Pöhlmann a. a. O.* S. 610—618). Und die stoische Lehre vom „Naturrecht“ hat Jahrhunderte lang das europäische Denken beherrscht.

Der Begründung der stoischen Ethik auf so dehnbare Begriffe wie Selbsterhaltungstrieb und Naturgemäßheit,¹⁾ ihren Mangel an Erkenntnistheorie, ihre mancherlei Inkonsequenzen, zu denen auch die sittlich bedenkliche Unterscheidung zwischen dem bloß Angemessenen (*κατάλογον*) und dem unbedingt Gebotenen gehört, kurzum ihren methodischen Schwächen steht jedenfalls ein auch philosophisch nicht gering anzuschlagendes Verdienst gegenüber: den Pflichtgedanken zum erstenmal philosophisch mit erhebender Kraft und Strenge gepredigt und den Gedanken in voller Reinheit betont zu haben, daß die vollkommene Pflichterfüllung in der rechten Gesinnung (*τὸ κατόρθωμα*) besteht.

¹⁾ Die bei einzelnen zu recht bedenklichen Cynismen, namentlich in geschlechtlicher Beziehung, führt (vgl. *Th. Ziegler, Die Ethik der Griechen und Römer* S. 178).

Kapitel XI.

Die Epikureer.

§ 39. Epikur und seine Schule.

Hauptquellen: Cicero *De Natura deorum I* und *De Finibus I*, Laert. Diogenes, Bd. X, Sextus Empirikus, vor allem aber Lukrez.

Litteratur: Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philos. Schriften I.* — Natorp, *Forschungen etc.*, S. 209—255. — P. v. Gizycki, *Leben und Moralphilosophie des E.*, Halle 1879 (Dissert.). — Kreibitz, *Epicurus*. Wien 1886.

1. *Leben.* Epikur, im Jahre 341, anscheinend als Sohn eines athenischen Schullehrers, auf der Insel Samos geboren genoß eine unregelmäßige Jugendbildung, hörte später zu Athen Philosophen verschiedener Richtung, besonders den Demokriteer Nausiphanes, und bezeichnete sich anfangs auch selbst als Anhänger Demokrits. 306 gründete er in seinem Garten — daher der Name „Gartenphilosophen“ (οἱ ἀπὸ τῶν κήπων) — seine eigene Schule, die er bis zu seinem Tode 270 leitete. Mit den Studien war in dieser Genossenschaft, der auch Frauen angehörten, ein heiter-geselliger Ton verbunden, entsprechend der liebenswürdigen Persönlichkeit ihres Stifters, dessen moralischen Charakter seine Gegner — und ihm folgend das ganze christliche Mittelalter — mit Unrecht verdächtigt haben.

2. *Schriften.* Epikur schrieb gern, viel und leichtverständlich, nach den Titeln seiner 300 Bände zu schließen, über alle philosophischen Gebiete, daneben namentlich über naturwissenschaftliche Themata. Erhalten sind nur: 1) *Drei Lehrbriefe*, einen kurzen Abriß der Physik, Meteorologie und Ethik enthaltend (bei Laert. Diog. X), 2) von seinen 37 Büchern „über die Natur“, Buch II und IX zum Teil, auf Papyrusrollen zu Herculaneum gefunden (ed. Orelli 1818), 3) die κύρια δόξαι, „Hauptsätze“ oder Sprüche, zum Auswendiglernen für seine Schule bestimmt, 4) eine größere Anzahl *Fragmente* aus seinen übrigen Schriften. Eine vorzügliche Ausgabe alles Erhaltenen, ausgenommen von 2), mit ausführlicher Vorrede, besitzen wir seit 1887 in *Usener, Epicurea*.

3. *Schule.* Von seinen zahlreichen Schülern und Nachfolgern erwähnen wir als die bekanntesten: Metrodorus von Lampsakus, der jedoch noch vor seinem Freund

und Meister starb, Kolotes, gegen den Plutarch schrieb, den Vielschreiber Apollodor, dessen von Cicero besonders gerühmten Schüler Zeno von Sidon, Phädrus (von Cicero in Rom gehört) und Philodemus (um 50 n. Chr. in Rom), von dessen Schrift *Ueber Zeichen und Beziehungen* ebenfalls ein Teil auf herkulanischen Papyrusrollen entdeckt worden ist. Der berühmteste und glänzendste Vertreter der Schule wurde der jung gestorbene römische Dichter Lukrez, von dem unten (§ 45) noch besonders zu handeln ist. Die epikureische Schule als solche hat sich zwar nicht als langdauernd erwiesen, sondern endet mit dem Letztgenannten im ersten vorchristlichen Jahrhundert, aber sie gewann einen starken praktischen Einfluß (vgl. unten S. 171). Ihr Lehrinhalt blieb fast unverändert. Im ganzen Mittelalter, ja bis in die neue Zeit hinein verketzert und kaum gekannt, erlebte Epikurs Philosophie eine Wiedererstehung in Gassendi.

Auch sie gliedert sich in Logik, Physik und (als wichtigsten Teil) Ethik.

§ 40. Die sensualistische Erkenntnislehre (Kanonik) und atomistische Naturlehre Epikurs.

1. *Kanonik.* Die epikureische Erkenntnislehre ist der stoischen verwandt. Ähnlich, wie dort, wird sie nicht sowohl um ihrer selbst willen, sondern vielmehr als Einleitung zur Physik betrieben, wie diese als Einleitung in die Ethik. Sie soll die Kanones, d. i. Normen der Erkenntnis und die Kriterien der Wahrheit lehren. Im Grunde gibt es für die Epikureer nur einen Maßstab der letzteren: die sinnliche Wahrnehmung. Der Augenschein allein führt unmittelbare Evidenz (ἐνάργεια) mit sich. Jedem Begriffe muß unmittelbare Wahrnehmung vorausgehen. Werden die Objekte der Wahrnehmung aufgehoben, so wird alles Denken mit aufgehoben. Die durch Ansammlung von Wahrnehmungen entstandenen Phantasievorstellungen und Begriffe (προλήψεις, nicht zu verwechseln mit den stoischen προλήψεις oder ἔννοιαι), die zu Meinungen (δόξαι) und Annahmen (ὑπολήψεις) führen, sind trüglicher Natur, insbesondere wenn sie sich auf Zukünftiges oder Unsichtbares beziehen, und nur wahr, wenn direkte Wahrnehmungen für sie oder wenigstens nicht gegen sie zeugen. Auch die Vernunft erwächst aus der Wahrnehmung und hängt ganz und gar von

ihr ab. Mit den komplizierteren logischen Operationen (Schlüssen u. s. w.), die einer solchen rein empirischen Wahrnehmungslehre schon durch die bloße Annahme einer Gesetzlichkeit in den Veränderungen einen Stoß geben mußte, haben sich, wie es scheint, erst die späteren Epikureer (wie Zeno und Philodemus) beschäftigt. Epikur selbst scheint über die gewöhnlichste Empirie des gesunden Menschenverstandes nicht hinausgekommen zu sein und von Demokrit nur das sensualistische, nicht das rationalistische Element aufgenommen zu haben. Daher wurde auch der Wert der Mathematik, wie überhaupt gelehrter Forschung, von den Epikureern gering geschätzt.

2. *Naturlehre.* Vgl. auch F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus* I, Kap. 4.

Epikurs Natursicht ist nicht selbständigem naturwissenschaftlichen Interesse entsprungen, sondern durch seine ethische Tendenz diktiert, alle übernatürlichen Kräfte aus der Welterklärung auszuschneiden, weil sie dem Menschen seine Gemütsruhe rauben und ihn in beständiger Furcht und törichtem Aberglauben erhalten. (In diesem Sinne formuliert Lukrez sein bekanntes: *Tantum religio potuit suadere malorum.*) Eine solche rein mechanische Weltanschauung fand Epikur am folgerichtigsten durchgeführt in dem System, das er vielleicht allein genauer kennen gelernt hat: der Atomenlehre Demokrits.

a) *Atomismus.* Ganz konsequent kann also Epikur seinen Sensualismus doch nicht durchführen. Ein festes, im Wechsel der Dinge Beharrendes muß es geben, weil sonst aus Nichts Etwas würde oder Etwas in Nichts verschwände. „Von Ewigkeit her existieren die Atome und der leere Raum.“ Die Teilung eines jeden Zusammengesetzten, immer weiter fortgesetzt, führt zuletzt auf nicht mehr weiter teilbare Urkörperchen oder Atome, als die unzerstörbaren und unwandelbaren Elemente der Dinge. Soweit geht Epikur mit Demokrit. Aber, während die Atome bei letzterem nur in unserem Bewußtsein existieren, Voraussetzungen des physikalischen Denkens sind, sucht Epikur sie sensualistisch zu vergrößern. Er hebt ihre „Wirklichkeit“ hervor. Sie sind nur zu klein, um von unseren Sinnen wahrgenommen zu werden, „Wahrnehmung an sich“ könnte sie erblicken. Den Charakter strenger Naturnotwendigkeit, den Demokrits Lehre trägt, zerstört Epikur dadurch, daß er statt der ursprünglich

richtungslosen Bewegung eine durch ihre Schwere bewirkte senkrechte Fallrichtung — eine Art „Landregen“ — der Atome annimmt. Dadurch sieht er sich dann zur Annahme einer willkürlichen Abweichung einzelner Atome „um ein Kleinstes“ von dieser senkrechten Richtung genötigt, um das erste Zusammenprallen erklären zu können, aus dem alles Weitere folgt. — Die beständige Rücksichtnahme auf die Sinnlichkeit führte ihn zu so ungereimten Behauptungen, wie denen, daß der Mond „in Wirklichkeit“ ab- und zunehme, und daß die Sonne „in Wirklichkeit“ nicht oder doch nicht viel größer sei als die am Himmel sichtbare!

b) *Verhältnis zur Theologie.* Es kommt Epikur in erster Linie eben nur darauf an, alles natürlich zu erklären. Die Details kümmern ihn dabei nicht viel; gewöhnlich stellt er für eine Erscheinung verschiedene Erklärungen auf. Dagegen wird — und darin liegt das Wichtige und Bedeutsame seiner Lehre — jede Zweckbestimmung und göttliche Leitung mit Bestimmtheit abgewiesen, eine Vorsehung oder auch nur ein „Verhängnis“ (nach Art der Stoiker) nicht anerkannt. Gegen die Ausübung der Volksreligion hatten die Epikureer nichts einzuwenden. Den Sitz der als idealisierte Menschen geschilderten — sich nährenden und griechisch redenden! — Götter verlegt Epikur in die Intermundien (μετακόσμια), d. i. leere Räume zwischen den zahllosen Welten, wo sie in seliger Ruhe und völliger Selbstgenugsamkeit ihr ungetrübtes Glück genießen, unbekümmert um uns Menschen und ohne in die Naturgesetze einzugreifen. Sie stellen so die Verkörperung von Epikurs eigenem Lebensideal ästhetischen Selbstgenusses dar.

c) *Psychologie.* Die menschliche Seele besteht aus einem feinen, durch das ganze Aggregat (ἄθροισμα) des Leibes zerstreuten luftähnlichen Stoff, dem ein feuerähnliches und ein „unnennbares“ Element beigemischt ist. Die von diesem Empfindungsorgane (αἰσθητικόν) ausgehende Wahrnehmung wird durchaus materiell gedacht. Sie entsteht dadurch, daß feinste Teilchen von der Oberfläche der Dinge ausstrahlen und als deren Abbilder (εἰδῶλα) in unsere Sinnesorgane eingehen, wie z. B. die Luftströmungen in unsere Ohren. Von den menschlichen Willensakten wollte Epikur die sonst waltende Notwendigkeit ausgeschlossen wissen, doch findet sich von einer tiefer gehenden psychologischen Unter-

suchung dieser Frage, wie die Stoiker sie unternahmen, keine Spur. Nach dem Tode löst sich die Seele mit dem Körper in ihre Atome auf. Da dann auch keine Empfindung mehr besteht, brauchen wir den Tod nicht zu fürchten. So lange wir sind, ist der Tod noch nicht da, und, wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr.

§ 41. Epikurs Ethik des Egoismus.

a) *Grundlage.* Die epikureische Ethik trägt, wenigstens in ihrer überlieferten Gestalt, keinen systematischen Charakter, sondern mehr den lose aneinander gereihter Sätze. Wie die cyrenaische Lehre, die in ihr verfeinerter und gereifter wieder ersteht, ist sie vor allem Individualethik, genauer Ethik des Egoismus. Als Ausgangspunkt wird ausdrücklich die Lust (*ἡδονή*) des Einzelnen, als Ziel, auf welches das natürliche Streben jedes Wesens gerichtet ist, das glückselige Leben (*μακκαρίως ζῆν*) bezeichnet. Zur völligen Glückseligkeit freilich genügt die bloße Bedürfnisbefriedigung des Augenblicks, die Lust „in der Bewegung“ nicht, sondern es muß die bleibende Lust „der Ruhe“ erreicht werden, die der Befriedigung nachfolgt. Die höchste Frucht des sittlichen Lebens ist daher — ein demokritisches Moment! — die Ataraxie (*ἀταραξία*), d. i. Unerschütterlichkeit, unerschütterliche Ruhe des Gemüts (das *nil admirari* des Horaz). Der Maßstab der Lust ist zwar zunächst das Gefühl (*παθήσας*), aber nicht jede Lust ist zu erstreben, nicht jeder Schmerz zu fliehen, z. B. nicht der, welcher eine höhere Lust im Gefolge hat. Die geistige Lust ist ungleich höher zu schätzen als die des „Fleisches.“ (Hier zum erstenmal das im Neuen Testament so gebräuchliche *σάρξ*!) Es gibt natürliche und eitle, notwendige und nicht notwendige Begierden. Deshalb ist eine Abmessung (*συμμέτρησης*) der Lüste nach ihrem Wesen und ihren unmittelbaren und mittelbaren Folgen vonnöten, die durch die vernünftige Einsicht (*φρόνησις*) vollzogen wird. Sind daher Lust und Unlust auch von den körperlichen Zuständen und Trieben abhängig, so vermag doch der Geist sie zu beherrschen bezw. aufzuwiegen; darin denkt der epikureische Weise nicht viel anders als der Cyniker oder Stoiker. Der Körper empfindet bloß die Gegenwart, die Seele vermag auch Vergangenheit und Zukunft und damit alle Freuden, freilich

auch alle Leiden, stärker zu empfinden. Ja, im Widerspruch zu dem ursprünglichen Grundprinzip, hielten die Epikureer es für besser, mit Vernunft unglücklich als ohne Vernunft glücklich zu sein, und erklärten die Einsicht für das höchste Gut.

b) *Anwendungen.* Wie Epikur persönlich ein durchaus musterhaftes und sittenreines Leben in Mäßigkeit und Genügsamkeit führte, so ist auch sein Ideal des Weisen — denn darauf läuft seine Ethik genau so wie die stoische hinaus — trotz des Mangels einer strengeren wissenschaftlichen Begründung und trotz des eudämonistischen Grundprinzips, ein durchaus edles. Es wird fast mit denselben Zügen, wie das der Stoiker, geschildert, vielleicht erst von Epikurs Schülern, die sich in der Ausmalung desselben nicht von jenen übertreffen lassen wollten. Der Weise weiß seine Begierden zu beherrschen, ist von allem Äußerem unabhängig, wandelt wie ein Gott unter den Menschen und beneidet selbst bei Wasser und Brot Zeus nicht. Stimmen nun auch diese allgemeinen Züge überein, so steht doch im Einzelnen die epikureische Ethik vielfach im Gegensatz zur stoischen. Vor allem fehlt der Pflichtgedanke, die Unterordnung des Individuums unter das Allgemeine, Der Zweck des Staats ist lediglich Sicherung der Gesellschaft gegen das Unrecht, von dem die große Masse nur durch Strafen zurückgehalten werden kann. Am besten ist es, sich von den Aufregungen des politischen Lebens überhaupt fernzuhalten. „Lebe im Verborgenen!“ (λάτρε βιώσας!), lautete einer der epikureischen Wahlsprüche. Aus dieser Rücksicht auf möglichste Ruhe und Ungestörtheit leiten sich auch seine Bedenken gegen Eheschließung und Familiengründung her, wenn er sie auch nicht gerade verboten wissen will. Nur die Freundschaft wurde — und auch sie mehr in der Praxis als in der Theorie — von den Epikureern hochgehalten, Milde gegen die Sklaven und Wohlwollen gegen alle Menschen empfohlen. Gegen die Lebens- und Genußfreudigkeit eines Aristipp nimmt sich allerdings der Egoismus Epikurs recht resigniert aus. Sein Ideal ist ein heiter ruhiges, friedlich stilles Leben, das nicht nach hohem Ruhm und Ehren trachtet, das die sinnlichen Triebe nicht unterdrückt, aber auch nicht die Herrschaft über sich gewinnen läßt, das sich nicht gegen den Verkehr mit anderen verschließt, und das schließlich

gestattet, unerträglichen Leiden durch freiwilligen Tod sich zu entziehen.

Von einer erkenntniskritischen Begründung der Ethik, wie sie Plato angebahnt hatte, ist bei diesen hellenistischen Philosophen keine Rede mehr. Das ethische Philosophieren ist fortan nur auf die Erlangung des „höchsten Guts“ gerichtet. Epikurs Ethik speziell enthält, wie wichtig auch ihr Einfluß auf Kultur- und Sittengeschichte gewesen ist, philosophisch wenig Originales. Wer aufgemerkt hat, wird auch in der Ethik Epikurs (neben cyrenaischen Elementen) dieselbe Verwässerung Demokrits erblicken, die dazu beigetragen hat, den echten Demokrit bis in die neueste Zeit im Dunkel zu lassen und zu verkennen.

Kapitel XII. Die Skeptiker.

Vergl. die betreffenden Abschnitte der schon mehrfach citierten Werke von Hirzel und Natorp.

§ 42. Einleitendes. Die ältere Skepsis (Pyrrho. Timon).

Von den vier großen Schulen, deren Entwicklung wir bisher verfolgten: Platonikern (Akademikern), Aristotelikern (Peripatetikern), Stoikern und Epikureern, behauptete eine jede gleichmäßig im Besitze der Wahrheit zu sein. Ihnen und den früheren großen Dogmatikern gegenüber mußte naturgemäß, und noch vermehrt durch die Zerrüttung des politischen und sittlichen Lebens, der schon in der Sophistik so stark aufgetretene Zweifel an aller bisherigen Wahrheit, die Skepsis, verstärkt und aufs neue sich regen. Kann man auch der Natur der Sache nach von einer skeptischen „Schule“ im eigentlichen Sinne nicht reden, so wurde doch schon vor Ende des 4. Jahrhunderts eine strengere Systematisierung der skeptischen Gedanken versucht; und dieser Versuch hatte Nachfolger. Wir unterscheiden folgende Richtungen: 1) die ältere Skepsis (Pyrrho, Timon), 2) die Skeptiker der mittleren und neueren Akademie, 3) die jüngere Skepsis (Änesidem u. a.), die jedoch bereits in den nächsten Zeitraum fällt (§ 45).

Von Persönlichkeit und Lehre der ältesten Skeptiker ist uns wenig Sicheres überliefert. Pyrrho aus Elis

machte, zusammen mit seinem Lehrer, dem Demokriteer Anaxarch, den Zug Alexanders nach Asien mit und lebte später, berühmt wegen seiner „göttlichen Seelenruhe,“ in seiner Vaterstadt, wo er um 275 in hohem Alter starb; wie es heißt, ohne Schriften zu hinterlassen. Ob er mit der Sophistenschule seiner Heimat (§ 18) zusammenhängt, ist ungewiß; sicherer erscheint der Einfluß Demokrits. Man kannte im späteren Altertum seine Lehre nur aus den Schriften seines Schülers Timon aus Phlius (325—235), der, vielfach umhergetrieben, zuletzt in Athen lebte. Litterarischen Ruf erwarb sich Timon besonders als Sillograph, d. h. Verfasser von Spottgedichten, die sich gegen die dogmatischen Philosophen richteten und neben Pyrrho nur Xenophanes, Protagoras und Demokrit mit Anerkennung behandelten; einige Bruchstücke daraus sind erhalten. Daß er indessen auch ernstere Prosaschriften geschrieben hat, beweisen erhaltene Titel, z. B. *περὶ αἰσθησεως* (cf. Wachsmuth, *De Timone Phliasio*. Leipzig 1859).

Auch für die Skeptiker ist das höchste Ziel ein ethisches: die Erlangung der unerschütterlichen Seelenruhe (Ataraxie), in deren weiteren Bezeichnungen sie an Demokrit erinnern. Sie wird erreicht durch den Zweifel; denn durch das Ansichhalten des Urteils befreit sich der Geist von verwirrenden und beunruhigenden Irrtümern. Dreierlei muß man sich nach Timon zu diesem Zwecke klar machen: 1) Wie sind die Dinge beschaffen? 2) Wie haben wir uns zu ihnen zu verhalten? 3) Welchen Gewinn ziehen wir aus diesem Verhalten? — Auf die erste Frage antwortet er: Die Beschaffenheit der Dinge an sich ist uns völlig unbekannt. Die Wahrnehmung bezieht sich nur auf ihre Erscheinung, und alle unsere Meinungen und Begriffe beruhen auf Satzung oder Gewöhnung. Jeder Behauptung läßt sich eine gleich kräftige Gegenbehauptung entgegenstellen. — Die Antwort auf die zweite Frage lautet daher: Wir dürfen nie etwas mit Sicherheit behaupten wollen, nie sagen: Es ist so, sondern höchstens: Es scheint mir so, müssen also mit unserem Urteil an uns halten. Wegen dieser als Centralbegriff ihres Systems (wenn man von einem solchen sprechen darf) auftretenden Lehre von dem Ansichhalten oder dem Zurückhalten des Urteils (ἐποχή) würden die Skeptiker auch „Ephektiker“ genannt. Schwerlich war jedoch damit ein Verzicht auf alle Wissenschaft

ausgesprochen; die Skeptiker werden im Gegenteil von Sextus Empirikus „viel erfahrener“ als die anderen genannt, und Pyrrho selbst von einem Gegner (Galen) als ein Mann bezeichnet, der, ohne viele Worte zu machen, durch die Tat zeigte, daß er ein ernstlicher Wahrheitssucher war, wie dies für seine Anhänger auch durch die Benennung ζήτητικοί d. i. „Sucher“ angedeutet wird. — Den ethischen Gewinn endlich, den ein solches theoretisches Verhalten mit sich bringt, haben wir bereits oben in der ἀταραξία kennen gelernt. Sie folgt der ἐποχή wie ihr Schatten.

Eine zweite skeptische Schule entstand erst gegen zwei Jahrhunderte später (s. u.). Dagegen fand die Skepsis in etwas veränderter, zum Teil gemilderter Form dadurch weite Verbreitung, daß sie über ein Jahrhundert lang in einer der vier großen Schulen, nämlich der akademischen, zur Herrschaft gelangte.

§ 43. Die Skepsis der mittleren und neueren Akademie.

Dem Krates (§ 26) folgte als Leiter der Akademie Arcesilaus aus Äolien (315—241), der zusammen mit dem ein Jahrhundert später lebenden Karneades von Cyrene (213—129) der Hauptvertreter der in der sogen. „mittleren“ Akademie herrschenden Skepsis ist. Da auch diese Männer nichts Schriftliches hinterließen, sind wir über sie nur unvollkommen und erst durch dritte Hand, besonders durch Ciceros philosophische Schriften, unterrichtet. Nach Cicero wäre Arcesilaus in seiner Zweifelsucht so weit gegangen, daß er sogar seinen eigenen Satz, daß wir nichts wissen können, anzweifeln zu müssen glaubte. Nach Sextus Empirikus dagegen soll er damit nur seine Schüler haben auf die Probe stellen wollen, um die Begabteren dann weiter, zum Platonismus, zu führen, sodaß er von seinen stoischen Gegnern als „vorne Plato, hinten Pyrrho“ verspottet wurde. Er bestritt vor allem die „festhaltende Vorstellung“ der Stoiker. Für die Norm des praktischen Verhaltens erklärte er die Wahrscheinlichkeit (das εὐλογον).

Die skeptische Richtung des Arcesilaus wurde von den ihm folgenden Akademikern fortgesetzt, am erfolgreichsten durch den auch als Redner sehr berühmten Karneades, der 155 n. Chr. als athenischer Gesandter (vgl. § 36) nach Rom kam. Er bekämpfte ebenfalls

besonders die Stoiker, speziell Chrysipp, als die zu seiner Zeit angesehensten dogmatischen Gegner. Ihrem Beweis für das Dasein Gottes aus der zweckmäßigen Einrichtung des Alls hielt er die Übel in der Welt und andere Widersprüche entgegen. Ja, er leugnete die Möglichkeit einer strengen Beweisführung überhaupt, da die Voraussetzung selbst doch wieder durch einen „Beweis“ dargetan werden müßte. Vielleicht nur zur praktischen Illustration dieser Sätze, soll er (nach dem Kirchenvater Laktantius) zu Rom an den einem Tage eine Rede für, am folgenden eine gegen die Gerechtigkeit gehalten haben. Dennoch beschränkte er sich nicht auf bloße Verneinung, sondern stellte — soviel wir wissen, zuerst — eine Theorie der Wahrscheinlichkeit auf. Er unterschied drei Grade derselben: 1. Vorstellungen, die nur für sich allein betrachtet wahrscheinlich sind, 2. solche, die wahrscheinlich sind und zugleich bestimmten anderen nicht widerstreiten, 3. allseitig bestätigte.

Nach Karneades wandte sich die platonische Schule als „neuere“ Akademie wieder mehr der dogmatischen Richtung, namentlich der Stoa, zu. So behauptete z. B. Philo von Larissa († 80 n. Chr. zu Athen), den Cicero 87 in Rom hörte, zwischen Karneades und den Stoikern vermittelnd, ein „augenscheinliches“ Wissen (ἐνάργεια). Antiochus von Askalon endlich († 68, Ciceros Lehrer zu Athen 79/78) gab die Skepsis, als sich selbst widersprechend, ganz auf und führte statt dessen einen flachen Eklektizismus ein. Die Wahrheit liege in dem, worin alle wahren Philosophen übereinstimmen. Dies aber sei bezüglich aller Hauptpunkte bei Platonikern, Peripatetikern und Stoikern der Fall. In der Ethik stellte er, ebenso schwächlich vermittelnd und philisterhaft, den Satz auf: die Tugend allein reiche zwar nicht zum „glücklichsten“, wohl aber zu einem „glücklichen“ Leben hin.

Mit diesem theoretischen und praktischen Eklektizismus sind wir, der Zeit wie der Sache und zum Teil auch schon dem Schauplatz nach, in eine neue Periode des antiken Philosophierens eingetreten, die wir, entsprechend den unterdessen veränderten politischen Verhältnissen, als die römische bezeichnen können.

B. Die Philosophie auf dem Boden des römischen Weltreichs.

Kapitel XIII

Die Philosophie bei den Römern.

§ 44. Einleitendes. — Verpflanzung der griechischen Philosophie nach Rom. — Die mittlere Stoa.

Ueber diese verhältnismäßig noch am wenigsten durchforschte Periode der antiken Philosophie vgl., außer den allgemeinen Darstellungen: E. Zeller, Religion und Philosophie bei den Römern (Vortr. u. Abh. II, 93—135. Mommsen, Röm. Gesch. II, 421ff. Teuffel, Röm. Literaturgesch. § 48. Besonders aber: Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa und ihr geschichtlicher Zusammenhang. Berlin 1892.

Der römische Volkscharakter war wohl zur Reflexion, nicht aber zur theoretischen Spekulation angelegt, vielmehr ganz dem Praktisch-Nützlichen zugewandt. Selbst die religiösen Anschauungen erscheinen von diesem Nützlichkeitsgeiste durchtränkt. So haben sich denn, während römisches Recht, römische Verwaltung, römisches Heerwesen ein Vorbild für Jahrtausende geworden sind, die eigentlich idealen Geistesmächte: Poesie, bildende Kunst und Philosophie, bei den Römern nie zu der Blüte zu entfalten vermocht, die sie in Hellas erreichten. Philosophie insbesondere galt dem Römer von altem Schrot und Korn — Prototyp der alte Cato — als unnützer Wortkram, wenn nicht gar als sitten- und religionsgefährlich. Zu letzterer Ansicht hatte wohl der Umstand nicht wenig beigetragen, daß der erste Vermittler griechischer Philosophenweisheit, der Dichter Ennius (239 bis 169), der auch ein naturphilosophisches Lehrgedicht *Epicharm* schrieb, gerade den rationalistischen Aufklärer Euemerus (§ 16) ins Lateinische übertrug und zwar nicht die Götter, aber eine göttliche Vorsehung leugnete. Den Sokrates erklärte Cato für einen mit Recht hingerichteten Schwätzer, und noch in den Jahren 173, 161 und 155 wurden auf sein Betreiben Senatsbeschlüsse gefaßt, durch welche die griechischen Rhetoren und Philosophen — im letzten Falle die mehrerwähnten drei athenischen Gesandten — aus Rom ausgewiesen wurden. Allein mit dem zunehmenden Verfall des Glaubens und der Sitte der Väter und mit der Entwicklung des Reiches zum Weltreich konnte man dem Eindringen griechischer Philosophie

nicht mehr durch Gewaltmaßregeln wehren, zumal da dem, was der gebildete Römer in erster Linie von der Philosophie zu erlangen wünschte: Belehrung über die sittliche Aufgabe des Menschen und den besten Weg zur Glückseligkeit, daneben theoretische Vorbildung zur öffentlichen Laufbahn, gerade die Philosophie der hellenistischen Schulen entgegenkam. Griechische Philosophen, wie Panätius, kamen nun nach Rom, und noch häufiger begab sich die vornehme Jugend auf kürzere oder längere Zeit nach den Hauptstätten griechischer Weisheit: Athen, Rhodus und Alexandrien, um die Vorträge berühmter Rhetoren und Philosophen zu hören. Es wurde das bald ebenso als ein Erfordernis höherer Bildung betrachtet, wie heutzutage etwa der Besuch der Universität. Dennoch hat die Philosophie in Rom nie recht heimisch zu werden vermocht; die Mehrzahl der Philosophen, die wir zu erwähnen haben werden, sind nicht römischer Abstammung, und, die es waren, haben auf diesem Felde nichts Neues, Eigenartiges geleistet, geschweige denn einen wissenschaftlichen Fortschritt gezeitigt, sondern in der Regel nur eine Wiederholung oder Umschreibung des von den Griechen bereits Geleisteten geliefert.

Alle griechischen Philosophenschulen haben allmählich Eingang bei den Römern gefunden. Zunächst und am meisten diejenige, die der Mannhaftigkeit (*virtus*) und dem Staatssinn, zugleich aber auch dem Tugendstolz des Römers und seiner Neigung zur moralischen Casuistik (bezw. juristischen Haarspalterei) am weitesten entgegenkam und der römischen Volks- und Staatsreligion sich am besten anzupassen wußte: die sogenannte mittlere Stoa. Sind ihre wichtigsten Vertreter auch noch Griechen von Geburt, so wirken sie doch bereits nicht bloß im römischen Reich, sondern hauptsächlich auch auf Römer. So lebte

Panätius von Rhodus (um 180—110) bereits mit dem Geschichtsschreiber Polybius zusammen längere Zeit in Rom und gewann dort den jüngeren Scipio (Ämilianus) und Lätius nebst ihrem ganzen Kreis für die Philosophie. Wie fast alle späteren Stoiker, faßt er die Philosophie rein von der praktischen Seite; auf die theoretischen Schulsätze legt er keinen besonderen Wert mehr. Neben den Häuptionen seiner eigenen Schule hält er auch die klassischen Philosophen Demokrit, Plato und Aristoteles,

hoch und führt sie häufig in seinen Schriften an. Durch Milderung stoischer Härten, z. B. Anerkennung der äußeren Güter als zur Glückseligkeit mitwirkend, sowie durch gewandte und geschmackvolle Darstellung wußte er der von ihm vertretenen Richtung viele Freunde zu erwerben. Folgenreich ward insbesondere die Verbindung der naturrechtlichen Theorie der Stoa mit der positiven Rechtswissenschaft der Römer. Zur stoischen Lehre bekannten sich so bedeutende Gelehrte und Staatsmänner des scipionischen Kreises, wie Stilo und Q. Scävola, die „Begründer der wissenschaftlichen Philologie und wissenschaftlichen Jurisprudenz“ (*Mommsen*). Aus der Verschmelzung von stoischer Philosophie und römischer Religion entstand eine Art philosophischer Staatsreligion der Gebildeten. Höchstwahrscheinlich von Panätius hatte derselbe Scävola, der zugleich auch Pontifex Maximus war, seine Lehre von der dreifachen Theologie: der Dichter, Philosophen und Staatsmänner, entlehnt. Die mythologische Darstellung der ersteren sei unwahr und unwürdig, die vernunftgemäße der Philosophen zwar wahr, aber (für die Masse) unbrauchbar, die dritte, die den herkömmlichen Kultus aufrecht hält, unentbehrlich. Von den Schriften des Panätius ist nichts auf uns gekommen, doch können wir auf ihren Inhalt schließen aus Ciceros 3 Büchern *De officiis*, dem Panätius' Schrift *Über das Geziemende* (περὶ τοῦ καθήκοντος) zu Grunde lag.

In noch stärkerem Maße als sein Lehrer Panätius verschmolz Posidonius aus Syrien (um 130—50), der glänzende und viel (u. a. auch von Cicero und Pompejus) besuchte Vorträge zu Rhodus hielt, platonische, aristotelische und andere frühere Lehren mit der stoischen. Neben der Vernunft nahm er auch Gemüt und Begierde als besondere Seelenvermögen an, aus denen er die Affekte herleitete. Im ganzen erscheint er dogmatischer als sein Vorgänger. Er galt als der Gelehrteste und Wissenschaftlichste unter den Stoikern. Seine Forschungen und Schriften erstreckten sich auf so ziemlich alle positiven Wissenschaften seiner Zeit: Mathematik, Astronomie, Physik, Geographie, Geschichte und Grammatik.

Von den durch den Stoizismus beeinflussten Römern der nächsten und folgenden Generation nennen wir noch: den jüngeren Cato (von Utika), der die stoischen Grundsätze durch seine Lebensführung und durch seinen

Tod (46) bewährte, sowie den bekannten Geographen Strabo (58 v. Chr. bis 22. nach Chr.).

§ 45. Andere Richtungen des ersten Jahrhunderts vor Chr.: Lukrez. — Der Eklektizismus (Cicero, Varro, die Sextier). — Die jüngere Skepsis und ihre Ausläufer.

1. Lukrez und der Epikureismus.

Martha, *Le poème de L.* 4. Aufl. Paris 1885; vergl. auch die fesselnde Schilderung in F. A. Langes *Gesch. d. Mat.* Kap. 5. Die besten Ausgaben, die kritische von Lachmann (2 Bände, Berlin 1850) und die mit reicher Sacherklärung versehene von Munro (3 Bände, 4. Aufl. Cambridge 1896). Deutsche Uebersetzungen von Binder, Seydel und anderen (darunter Goethes Freund Knebel).

Eine von den wenigen feurigen Naturen unter den Römern, die sich einem bestimmten System mit ganzer Seele hingaben und dasselbe von Grund aus zu erfassen strebten, war der jung verstorbene römische Ritter T. Lucretius Carus (97—55 vor Chr.), dessen in 6 Büchern verfaßtes hexametrisches Lehrgedicht *De rerum natura* zu dem Besten gehört, was die Römer in Dichtung und Philosophie geschaffen haben. Den an sich trockenen Stoff weiß der Dichter durch seine hinreißende Begeisterung und lebendigen Schilderungen aus dem Natur- und Menschenleben in altertümlich-kraftvoller Sprache zu beleben. Im Widerspruch mit der sonstigen heiteren Weise der Epikureer, geht ein Zug schwermütigen Ernstes durch das Ganze, von dem wir im Folgenden eine kurze Inhaltsübersicht geben.

B. I: Die Religion ist eine Quelle von Aberglauben und Täuschung; nichts entsteht aus nichts, und nichts geht wirklich unter; die Atome oder Anfänge der Dinge (*primordia, principia rerum*) bewegen sich durch den leeren Raum des unendlichen Weltalls; die zweckmäßige Einrichtung der Welt ist nur ein Spezialfall unter vielen denkbaren Fällen. — B. II behandelt die Bewegung und Beschaffenheit der Atome im Sinne Epikurs; aus einer Verbindung bestimmter Atome entsteht Empfindung; es gibt eine unendliche Zahl von Welten von ungeheurer Dauer und Größe, die doch wieder vergehen, wie denn auch unsere Erde bereits altert. — B. III bekämpft den Unsterblichkeitsglauben und die daraus entspringende Todesfurcht; die Seele wird identifiziert mit der Wärme und dem Lebenshauch, der mit dem Tode aus unserem

Körper entweicht. — In B. IV werden die menschlichen Empfindungen, besonders die Geschlechtsliebe, streng materialistisch erklärt. — B. V gibt eine Entstehungsgeschichte der Welt und eine Entwicklungsgeschichte der lebenden Wesen, insbesondere der Menschen, vom Urzustande an in Sprache, Kunst, Staat und Religion: eine Geschichtsphilosophie höchst interessanter Art. Die Frömmigkeit besteht nicht in gottesdienstlichen Ceremonien, sondern darin, daß man „alles mit beruhigtem Geiste zu betrachten vermag“ (*pacata posse omnia mente tueri*). — B. VI endlich beschäftigt sich mit außerordentlichen Naturerscheinungen (Magnetismus, Gewitter, Vulkanausbrüchen, Überschwemmungen) und den Krankheiten der Menschen. Das Werk schließt mit einer erschütternden Schilderung der Pest, während es mit einer Anrufung der lebenspendenden Göttin (Venus) begonnen hatte.

Von seinen Zeitgenossen anscheinend wenig beachtet, hat Lukrez dagegen auf den litterarischen Kreis, der sich um den Kaiser Augustus und seinen Freund Mäcenas sammelte, entschieden Einfluß geübt. Ein solcher läßt sich namentlich bei Horaz (bes. in seinen Satiren) nachweisen, der sich bekanntlich (*Epist.* I, 4, 6) als ein „Schweinchen von der Herde Epikurs“ bezeichnete, in späteren Jahren jedoch stoischen Anschauungen näher trat, übrigens „auf keines Meisters Worte schwören“ wollte. Auch Vergil hatte einen Epikureer zum Lehrer, und sogar Ovid zeigt sich mit Lukrez vertraut. Selbstverständlich sind diese Dichter nicht als Philosophen anzusehen. Von anderen bekannten Männern werden auch Ciceros Freund Attikus und Cassius, der Mörder Cäsars, als Epikureer bezeichnet.

2. *Eklektiker*. Auch die peripatetische Schule fand vereinzelte Anhänger, wie M. Piso und den bekannten Triumvirn Crassus. Aber nach Lage der Dinge fand am meisten Verbreitung diejenige Richtung, die sich das ihr Zusagende aus den verschiedenen Systemen herausuchte: die eklektische. Hatte sich schon in den griechischen Philosophenschulen selbst allmählich eine starke Neigung zur Verschmelzung, Vermittelung und Vermischung geltend gemacht (vgl. § 43 und § 44), so geschah dies in noch stärkerem Maße durch die Römer, denen die Philosophie ja fast durchweg nicht Selbstzweck, sondern nur Zeichen allgemeiner Bildung und allenfalls

Mittel ethischer Orientierung war. Der Typus dieser Eklektiker ist

a) Cicero. Der früheren Überschätzung Ciceros traten Mommsen und Drumann in ihren Geschichtswerken im allgemeinen vielleicht zu schroff entgegen, sodaß die in neuerer Zeit dagegen eingetretene Reaktion (vgl. Zielinski, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Lpz. 1897) eine gewisse Berechtigung hat. In Bezug auf die philosophischen Leistungen dagegen hat Mommsens scharfes Urteil unseren Beifall. Von der zahlreichen Litteratur erwähnen wir nur das Hauptwerk: *R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, 3 Bände, Berlin 1877—83.

M. Tullius Cicero (106—43) hatte als junger Studiosus zu Athen und Rhodus, wesentlich zum Zwecke seiner rednerischen Ausbildung, die Epikureer Phädrus und Zeno, die Stoiker Diodotus und Posidonius, die Akademiker Philo und Antiochus gehört, kehrte aber erst in den letzten drei Jahren seines Lebens, durch den Umschwung der politischen Verhältnisse zu unfreiwilliger Muße verurteilt, zu den philosophischen Studien seiner Jugend zurück. In diesem kurzen Zeitraum schrieb er eine Menge von philosophischen Büchern zusammen: ein erkenntnistheoretisches (die *Academica*), alle übrigen ethische (*De finibus bonorum et malorum*, *Tusculanae disputationes*, *De officiis* und einige kleinere, wie *Laelius* und *Cato maior*) oder theologische (*De natura deorum*, *De divinatione*, *De fato*). Eine Aufforderung zum philosophischen Studium enthält der früh geschriebene *Hortensius*; die rein rhetorischen und politischen Schriften übergehen wir. Über die Art und Weise dieser Schriftstellerei gibt seine sehr offene Äußerung an Attikus (*Epist. ad Att. XII*, 52) genügenden Aufschluß: „Es sind Abschriften, die mit ziemlich geringer Mühe zustande kommen; ich tue nur die Worte hinzu, die ich im Überfluß besitze.“ In der Tat hat denn auch der Philologenfleiß des 19. Jahrhunderts zu fast allen diesen Schriften die griechischen Vorbilder aufgedeckt (s. die Hauptergebnisse bei *Ueberweg I*, 308f.). Cicero kommt in der Tat nur das Verdienst zu, wenn man es als ein solches betrachten will, zuerst seine Landsleute (und indirekt auch uns) mit den Epigonen der griechischen Philosophie in geschmackvoller, aber auch recht oberflächlicher, häufig irreführender Darstellung bekannt gemacht zu haben. Plato und Aristot-

teles kennt er nur höchst ungenügend, schwierige Probleme läßt er am liebsten beiseite, scharfe präzise Begriffsbestimmungen sind ihm zuwider. In der Erkenntnistheorie schließt er sich der seiner Denkart gemäßen Wahrscheinlichkeitslehre der mittleren und neueren Akademie als der „bescheidensten, folgerichtigsten und elegantesten Art zu philosophieren“ an. Für die Physik interessiert er sich nur, insoweit sie mit dem Gottesglauben in Beziehung steht. Auf seinem Lieblingsfelde, der populären Ethik, begnügt er sich jedoch nicht mit der akademischen Wahrscheinlichkeitslehre, sondern neigt mehr den Stoikern zu, auf deren angeborene Begriffe und den consensus gentium als Beweismittel sich stützend. Doch schwankt er auch hier vielfach zu den gleichfalls benutzten Akademikern und Peripatetikern hinüber; nur die Epikureer werden verworfen. Das wichtigste ethische Problem ist ihm, wie der ganzen nachklassischen Philosophie, das Verhältnis der Tugend und des Sittlich-Guten (lateinisch *honestum*: des Ehrenhaften.) zur Glückseligkeit, nächst dem das der Willensfreiheit, während er auf religiösem Gebiete die göttliche Vorsehung und die Unsterblichkeit der Seele mit warmen Worten verteidigt. Von ernster Methode kann bei Ciceros philosophischem Dilettantismus keine Rede sein. Ein formales Verdienst aber ist ihm, außer der leicht faßlichen Behandlung, jedenfalls zuzuerkennen: daß er der Schöpfer der philosophischen Terminologie für die Römer gewesen ist. Dadurch ist er dann indirekt der nächst Aristoteles wichtigste philosophische Lehrer des Mittelalters geworden.

b) Varro. Ciceros Freund, der gelehrte Polyhistor und Vielschreiber M. Terentius Varro (116—27 v. Chr.), war ein litterarisches Original, aber philosophisch herzlich unbedeutend. Die Beschäftigung mit theoretischen Philosophemen als völlig eitel verspottend, sah er die Beglückung des Menschen als den einzigen Zweck des Philosophierens an. Von ganz äußerlichen Gesichtspunkten aus, unterschied er nicht weniger als 288 philosophische Richtungen! In der Ethik schloß er sich im ganzen seinem Lehrer Antiochus (§ 43) an, neben den akademischen auch stoische und einzelne pythagoreische Lehren heranziehend. Gleich Cicero, huldigte er der Lehre von der dreifachen Religion (s. Panätius). Seine „menippischen Satiren“, so genannt nach dem im 3. Jh.

lebenden Cyniker Menippus, verspotteten mit cynischer Derbheit die moderne Überkultur. — M. Brutus (der Verschworene) wird als Stoiker in der Ethik, sonst Akademiker bezeichnet.

c) Kurze Zeit blühte um den Anfang der christlichen Zeitrechnung zu Rom die Schule der Sextier, deren bedeutendste Glieder Q. Sextius Vater und Sohn und der griechisch schreibende Alexandriner Sotion, Senekas Lehrer, waren. Das Ansehen der Sextier beruhte wohl mehr auf ihrem würdevollen, von sittlichem Ernste erfüllten Auftreten als auf der Eigenart ihrer Lehre, die der stoischen nahe stand, in Sotion auch altpythagoreische Elemente (tägliche Selbstprüfung, Seelenwanderung, Enthaltung von Tiernahrung) in sich aufnahm. Auch das Urchristentum knüpfte an sie an. Mehrere, aus der Zeit vor 200 n. Chr. stammende, christliche Überarbeitungen von „Sinnsprüchen des Sextus“ in griechischer, lateinischer und syrischer Sprache sind vorhanden.

3. Die jüngere Skepsis (Änesidem, Sextus Empirikus).

Vgl. die betr. Abschnitte von P. Natorp, *Forschungen etc. Ueber die äußere Entwicklung* vgl. Haas, *De philosophorum scepticorum successione*, Würzburg 1875 (von dems. auch andere Schriften).

Wie wir sahen, war um die Zeit, an der wir jetzt stehen, eine fast allgemeine Erschlaffung eingetreten; der Eklektizismus war nicht viel mehr als ein verwässerter theoretischer Skeptizismus. So ist es denn nur begreiflich, daß auch die alte kräftigere pyrrhoneische Skepsis noch einmal eine Erneuerung fand. Die Lebenszeit Änesidems von Knossos, ihres Hauptvertreters, der in Alexandria lehrte, ist allerdings sehr zweifelhaft. Wenn mit dem L. Tubero, dem er nach dem Byzantiner Photius seine von letzterem excerpierte Hauptschrift, die 8 Bücher *Pyrrhoneischer Reden* widmete, der gleichnamige Freund Ciceros gemeint ist, so würde er in dessen Zeit, also in die erste Hälfte des 1. Jahrh. v. Chr. fallen (so Diels, Natorp, Haas); ist dagegen das Verzeichnis der skeptischen „Diadochen“ (Schulhäupter) bei Laert. *Diog. IX*, 116 richtig wozu Zeller neigt), in den Anfang der christlichen Zeitrechnung. Eine zweite Streitfrage betrifft das von Sextus Empirikus und Tertullian behauptete Abhängigkeitsverhältnis Änesidems von Heraklit (dem er vielleicht nur in einer bestimmten Periode seines Lebens zuneigte).

Gegenüber dem überhandnehmenden Dogmatismus der Stoiker und Epikureer, vor dem auch die neuere Aka-

demie schließlich den Rückzug angetreten hatte, knüpfte Änesidem an die Tradition des alten pyrrhoneischen Skeptizismus wieder an. Er zuerst scheint die 10 τόποι d. i. Arten, den Zweifel zu begründen, aufgestellt zu haben. Sie zeigen die Relativität aller unserer Erkenntnis an den Verschiedenheiten und der Auffassung der beseelten Wesen überhaupt, sodann der Menschen insbesondere, die ihrerseits wieder an der Verschiedenheit der Sinneswerkzeuge, Zustände, Gegenden, Bildung, Sitten u. s. w. herrühren. Diese zehn Tropen wurden später auf fünf, noch später auf zwei reduziert: es sei weder unmittelbare noch mittelbare Gewißheit möglich. Wenn die Skeptiker die Erscheinungen (φαίνόμενα) zum Kriterium machten, so wollten sie damit nicht etwa alle Wahrheit in Schein verwandeln. Sie leugneten die Möglichkeit empirischer Forschung und relativer Erfahrungswahrheit nicht. Auch sie gestanden zu, daß vom Rauch auf die Flamme, von der Narbe auf die Wunde zu schließen sei; Änesidem speziell nahm ein „allgemein so Erscheinendes“ (κοινῶς φαίνόμενον) an. Aber sie eiferten gegen jedes Dogma. „Wer alles dahin gestellt sein läßt, wahrt die Konsequenz und kommt mit sich selbst nicht in Streit; die anderen widersprechen sich, ohne es selbst zu wissen.“ Ihre „Zetetik“ (vgl. § 42) hat, wie bei Pyrrho, einen sehr positiven Beigeschmack. Sie will die Untersuchung der Wahrheit nicht aufheben, vielmehr erst recht begründen durch ihre zweifelnde Prüfung, wie durch ihr Vorgehen gegen Voreiligkeit und Selbstzufriedenheit. Daher nannten diese jüngeren Skeptiker ihre Lehre bescheiden nur eine „Anleitung“ (ἀγωγή).

So war denn dieser Skeptizismus keine leere Sophistik, sondern eher dem modernen Positivismus zu vergleichen, ein heilsamer „Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers“ (*Kants Kr. d. r. V. ed. Vorländer* S. 633). Es huldigten ihm daher besonders die Männer der Naturwissenschaft; die meisten Skeptiker sind Ärzte. Gegen Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts existiert in Alexandria eine förmliche Schule der „empirischen Ärzte“, welche die Erörterungen ihrer „dogmatischen“ Fachgenossen über die Krankheitsursachen als aussichtslos aufgaben und sich an die Erfahrung, d. h. genaue und häufige Beobachtung hielten. Von fachmännischen neueren Historikern der Medizin (*Sprengel, Häser*) sind ihre Grundsätze als scharfsinnig, gründlich und nutz-

bringend für die Feststellung des Tatsachenmaterials anerkannt worden. Der philosophische Wortführer dieses skeptischen Empirismus oder empirischen Skeptizismus, den wir des sachlichen Zusammenhangs halber hier gleich anschließen, war der Arzt Sextus mit dem Beinamen Empirikus zu Alexandrien, dessen Wirksamkeit um 200 n. Chr. fällt. Von ihm sind drei, namentlich als historische Quellen wichtige, Schriften erhalten: 1) 3 Bücher *Pyrrhoneische Skizzen* (Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις), übersetzt und erläutert von Pappenheim 1877—81 (*Philosophische Bibliothek*). 2) 6 Bücher gegen die „Mathematiker“ d. h. die Vertreter positiver Wissenschaften (Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astrologie, Musik). 3) 5 Bücher gegen die „Dogmatiker“ sc. die philosophischen, in Logik, Physik und Ethik. 2) und 3) werden gewöhnlich (unrichtig) unter dem Titel: *Adversus Math. l. XI* zusammengefaßt (ed. J. Becker 1842). In den scharfsinnigen, aber trockenen und zum Teil recht weitschweifigen Erörterungen werden sämtliche skeptischen Argumente gegen die Möglichkeit einer unbedingt sicheren Beweisführung vorgebracht, insbesondere der Begriff der Causalität (Ursache) als nur relativ gültig nachzuweisen gesucht, auch die dogmatischen Beweise für das Dasein Gottes (nicht der Götterglaube des Volkes) bestritten. In der Ethik galt auch der jüngerer Skepsis als Ziel und höchstes Gut die Ataraxie oder unerschütterliche Ruhe des Gemüts.

§ 46. Die Stoa der Kaiserzeit. Religiöse Färbung der Ethik.

Ueber die allgemeinen Zustände vgl. L. Friedländer, *Sittengeschichte Roms*, Bd. III, bes. S. 659—734 (*Die Philosophie als Erzieherin zur Sittlichkeit*).

In den beiden ersten Jahrhunderten der römischen Kaiserzeit gehörte es fast zum guten Ton unter den gebildeten Römern, etwas Philosophie zu treiben. Kaiser Augustus, der selbst „Ermahnungen zur Philosophie“ verfaßte, begünstigte dies Streben, und die Männer des ihn umgebenden literarischen Kreises (Horaz, Vergil, Livius) waren mehr oder weniger philosophisch gebildet (vgl. § 45, 1). Ebenso die Reformkaiser des 2. Jahrhunderts: Trajan, Hadrian, Antoninus Pius, Mark Aurel. Die Mehrzahl der vornehmen Römer, meint freilich

Tacitus, trieben die Philosophie nur, „um durch einen schön klingenden Namen die Trägheit ihres Müßiggangs zu verhüllen“, wie denn selbst Frauen damit kokettierten. Vielfach war es geradezu Sitte geworden, sich einen Philosophen zu halten oder solche wenigstens zu großen Gesellschaften einzuladen, um mit ihnen zu disputieren oder auch sich an ihrem Wortstreit zu ergötzen (so z. B. Nero). Manche dieser schönredenden „Philosophen“, die durch langen Bart und schäbigen Mantel den cynischen Weltweisen zu kopieren suchten, brachten durch ihre servile Aufdringlichkeit oder gar sittliche Verworfenheit die Philosophie überhaupt in Mißkredit. Neben solchen verächtlichen Elementen gab es jedoch auch noch mannhaftige Naturen von altrömischer Sinnesweise, die der greuelvolle Despotismus eines Caligula, Nero u. a. nicht zu beugen vermochte, vielmehr zu unerschrockener Opposition antrieb, ja ihr Leben für ihre Überzeugung opfern ließ. Und es ist nicht der geringste Ruhm der Stoa, daß gerade ihre Lehre es war, die diesen charaktervollen und freiheitsliebenden Männern, einem Pätus Thrasea und Helvidius Priskus, den inneren Halt und den Mut ihres Handelns gab. Doch eine Geschichte der Philosophie hat sich nicht mit diesen Stoikern der Tat zu beschäftigen. Auch die stoisch gesinnten Dichter Persius und Lukan müssen wir übergehen. Wir heben von den philosophischen Vertretern der jüngeren Stoa im Folgenden nur die Bedeutendsten und Eigenartigsten hervor: Seneca, Musonius Rufus, Epiktet und Mark Aurel.

1. L. Annaeus Seneca (3—65 n. Chr.), zu Corduba (Cordova) in Spanien geboren, unter Claudius verbannt, dann Erzieher und später erster Minister Neros, von diesem zum Sterben genötigt, ist eine der glänzendsten Erscheinungen der Zeit. Zwar hat er sich von den Versuchungen, die stets an den im Besitze der Macht Befindlichen herantreten, nicht völlig rein gehalten, aber, was er dabei verbrach, durch einen entschlossenen Tod gesühnt. Viele seiner Schriften sind erhalten. Mit seinen stark pathetischen Tragödien haben wir es hier nicht zu tun. Auch die größtenteils auf Posidonius beruhenden 7 Bücher *quaestionum naturalium*, „naturwissenschaftlicher (besonders meteorologischer) Fragen“, die noch dem Mittelalter als physikalisches Lehrbuch dienten, sind philosophisch unbedeutend. Dagegen

kommen für uns in Betracht seine zahlreichen, meist in Briefform geschriebenen, ethisch-religiösen Abhandlungen: Über die Vorsehung, die Standhaftigkeit des Weisen, den Zorn, die Kürze des Lebens, die Muße, das glückselige Leben, die Gemütsruhe, die Milde, die Wohltaten, endlich verschiedene Trostbriefe und vor allem die 124 „moralischen Briefe“ an seinen Freund Lucilius. Ihre Vorzüge sind edle Gedanken, Fülle und Feinheit der Beobachtung, Reichtum des Wissens und glänzende, oft allzu glänzende Darstellung, ihre Schwäche Mangel an systematischem Zusammenhang, übermäßige Rhetorik und ein Haschen nach Effekt, das öfters die zu Grunde liegende Lauterkeit des Gefühls überwuchert.

Wie sich schon aus den Titeln ersehen läßt, macht sich in Seneca bereits eine veränderte Richtung der stoischen Ethik bemerkbar. Nicht mehr philosophische Untersuchungen über das Wesen der Tugend treten uns vor Augen, sondern populäre Ermahnungen mit stark religiöser Färbung. „Tun, nicht Reden lehrt die Philosophie.“ Man soll sie als Heilmittel, nicht als Unterhaltung betrachten. Als ethisches Ziel genügt die eine Formel: „Sich selbst getreu“ (ὁμολογουμένως) oder: „Immer das gleiche wollen und das gleiche nicht wollen.“ Aber Seneca besitzt nicht mehr das Selbstvertrauen des ursprünglichen Stoizismus. Er ist vielmehr tief durchdrungen von dem Gefühl der menschlichen Schwäche und Sündhaftigkeit. Er sehnt sich nach Erlösung aus den Banden des Leibes und des Elends dieser Erde und preist den Tod als Beginn eines neuen, des wahren Lebens. Damit ist dann natürlich eine viel stärkere Betonung des religiösen Elementes verbunden: Glaube an eine Vorsehung, an Gott als unseren Vater, Ergebung in seinen Willen, Dankbarkeit für seine Wohltaten, Hoffnung auf die Fortdauer in einem besseren Jenseits, während das Diesseits nur eine Prüfungszeit ist. In ethischer Beziehung wird Mitleid, Milde, Weltbürgertum, Menschen-, ja selbst Feindesliebe gepredigt. Auch die Sklaven sind unsere Brüder, denn ihr Geist wird nicht zum Sklaven. Seneca ist der erste Römer, der sich gegen die Gladiatorenspiele ausgesprochen hat.

Solche Anschauungen sind so offenbar mit christlichen verwandt, daß man Seneca zum heimlichen Christen hat stempeln wollen, und daß ein erdichteter Briefwechsel Senecas mit dem Apostel Paulus (ähnliche

unlautere Mittel zu vermeintlich guten Zwecken sind in den ersten christlichen Jahrhunderten nichts Seltenes) Glauben finden konnte. Über diesen Punkt und Senecas Verhältnis zum Christentum überhaupt vergleiche *Chr. Baur, Seneca und Paulus (herausgegeben von Baur's Schwiegersohn Ed. Zeller) 1875.*

2. Noch ausschließlicher als Seneca beschäftigte sich mit rein ethischen Fragen der römische Ritter Musonius Rufus aus Volsinii in Etrurien, der unter Nero, Vespasian und Titus mit großem Erfolg in Rom lehrte. Allerdings in durchaus praktischem Sinne. Der einzige Zweck der Philosophie ist die Tugend, die weit mehr durch Übung als durch Belehrung erlangt wird. Gut sein und Philosoph sein ist eins. Auch das weibliche Geschlecht ist daher zur Philosophie anzuleiten. Musonius empfiehlt das Landleben, die Arbeit, Mäßigkeit, Keuschheit und größte Einfachheit des Lebens. Er nähert sich hierin dem Cynismus, während die religiösen Züge in den von ihm (in der Anthologie des Stobäus) erhaltenen Fragmenten weniger stark hervortreten.

Über den wesentlichsten Inhalt dessen, was Musonius wollte, sind wir ausführlich unterrichtet durch die zum großen Teil erhaltenen Vorträge seines Schülers

3. Epiktet.

Ueber Epiktet vgl. die beiden gediegenen größeren Werke von Bonhöffer: *Epiktet und die Stoa, Stuttgart 1890*, und: *Die Ethik des Stoikers Epiktet, 1894.* Ueber sein Verhältnis zum Christentum die gleichnamige Rektoratsrede von Zahn, *Erlangen 1894* und (eingehender) *K. Vorländer, Christliche Gedanken eines heidnischen Philosophen. (Preuß. Jahrb. August 1897, S. 193—222.)*

Epiktet, um die Mitte des ersten Jahrhunderts nach Christus zu Hierapolis in Phrygien geboren, kam früh als Sklave nach Rom, erhielt von seinem Herrn, einem Freigelassenen Neros, die Freiheit, wurde Schüler des Musonius und trat dann selbst als volkstümlicher Verkünder stoischer Grundsätze auf: zuerst in Rom, dann, nach der Vertreibung der Philosophen von dort durch Domitian (94), in der kleinen Hafenstadt Nikopolis in Epirus, wo er als weithin bekannter Sittenlehrer gegen 120 n. Chr. starb, noch nach seinem Tode von vielen hochverehrt. Seine Vorträge und Gespräche sind uns zum großen Teile in der Aufzeichnung seines Zuhörers Arrian erhalten: 4 Bücher Διατριβαί („Unterhaltungen“) in 95 Kapiteln, außerdem ein kurzer Auszug, das „Hand-

büchlein“ (ἐγγχειρίδιον) mit 52 kürzeren Abschnitten bezw. Aussprüchen, endlich noch 180 sonst überlieferte Fragmente. (Die beiden letzteren in deutscher Übersetzung von *H. Stieh* bei *Reclam*).

Auch bei Epiktet treten Logik und Physik gänzlich zurück zu Gunsten des einen Lebenszweckes, der Ethik. Epiktet ist durchaus Sittenprediger, aber nie in langweiligem, sondern in stets abwechselndem Gewande, in volkstümlicher, mit packenden Gleichnissen gewürzter Redeweise. Er ähnelt darin, wie in seinem unscheinbaren Äußeren (er hatte einen lahmen Fuß; wie es heißt, durch eine Mißhandlung während seiner Sklavenzzeit), weit mehr dem Sokrates als dem Seneca, welchen letzteren er auch durch die Makellosigkeit seines Charakters bei weitem überragt. Auf glänzende Darstellung legt er keinen Wert; er will seinen Zuhörern ins Gewissen reden und sie auf die Bahn des Guten lenken. Der Philosoph soll Seelenarzt sein, das kranke Gemüt heilen. Dagegen stimmt er inhaltlich vielfach mit Seneca und dem ethisch-religiösen Kern der neutestamentlichen Lehre überein. So vor allem in seiner reinen und hohen Gottesvorstellung, seiner innerlichen Gottesverehrung, seiner demütigen und vertrauensvollen Ergebenheit in das uns von der Gottheit (oder dem Schicksal) Bestimmte. Wir sind alle Gottes Kinder und müssen in diesem Bewußtsein auch die zur Prüfung über uns verhängten Übel geduldig ertragen; im äußersten Falle allerdings hält er, mit den übrigen Stoikern, den Selbstmord für erlaubt. Auch die Forderung der Seelenreinheit und Mäßigkeit, das Verbot des Schwörens und des Ehebruchs, das ganz un-griechische und unrömische starke Zurücktreten der Familie, der Freundschaft, des Staates zu Gunsten der allgemeinen Menschen- und Bruderliebe, die sich auch auf die Sklaven erstreckt, die Sanftmut, Barmherzigkeit und Geduld neben dem sittlichen Zorn, wo er not tut: alle diese Züge entsprechen ganz der neutestamentlichen Auffassung.

Und dennoch ist die Grundlage bei beiden eine grundsätzlich verschiedene: hier die göttliche Offenbarung der alleinige Maßstab, dort unsere Vernunft. Das A und O der epiktetischen Moral ist die Betonung dessen, „was bei uns steht“ (τὸ ἐφ’ ἡμῖν) und dessen, „was nicht bei uns steht“ (τὸ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν). Dem Letzteren müssen wir uns ruhig fügen, das Bewußtsein des Ersteren da-

gegen soll uns zu energischer Anwendung des höchsten uns verliehenen Gutes, der Freiheit unseres Willens, treiben. Völlig aus eigener Kraft kann und soll der Mensch zur Erkenntnis der Wahrheit (auch Gottes) und zu sittlichem Fortschritt kommen. So will denn Epiktet auch nichts anderes als ein Stoiker sein. Die Verehrung der Schulhäupter Zeno, Kleanthes und Chrysipp verbindet sich mit der in der Schule allmählich üblich gewordenen Idealisierung des Herakles, Sokrates und Diogenes zu sittlichen Musterbildern und einer starken Annäherung an einen gemilderten Cynismus (s. auch unter 5.). Dagegen ist ein direkter Zusammenhang mit dem Christentum, wie Zahn ihn vermutet, nicht anzunehmen. Übrigens fehlt bei Epiktet der Glaube Senecas an ein persönliches Fortleben nach dem Tode.

4. Die letzte bedeutende Erscheinung unter den Stoikern der Kaiserzeit, zugleich ein Zeichen ihres Einflusses wie der sittlichen Regeneration der Zeit überhaupt, ist ihr Vertreter auf dem Kaiserthron: Mark Aurel „der Philosoph“ (121—180). Vergl. außer dem größeren Werke des Engländers Watson (*The life of M. A.* 1884) den Vortrag Zellers (*V. u. Abh.* I 82—107). Seine Selbstbetrachtungen (τὰ εἰς ἑαυτὸν, „an sich selbst“, zuletzt herausg. von Stich, 1882, übersetzt und erläutert von Wittstock bei Reclam, 1879) stimmen inhaltlich fast durchweg mit dem überein, was der von dem kaiserlichen Stoiker hochverehrte Sklave von Hierapolis lehrte. Nur macht sich eine mehr spiritualistische, ja zur Mystik neigende Wendung stärker bemerkbar. Während Epiktet recht ins volle Leben greift und von aller Mystik weit entfernt ist, rät Mark Aurel, sich auf sich selbst zurückzuziehen, mit seinem Genius sich zu besprechen. Er unterscheidet schärfer als seine Vorgänger zwischen Körper und Geist. Gott schaut die Seele rein, ohne körperliche Hülle. Er sehnt sich öfters nach der Stunde, wo der Geist diesen Leib aus Staub verläßt. So leitet er schon zum Neuplatonismus (Kap. 14 und 15) über. Indes artet dieser Zug keineswegs in eine Verherrlichung bloßer Beschaulichkeit aus; im Gegenteil, zum Tätigsein ist man in die Welt gekommen.

5. Nur eine Abart der Stoa ist der im 1. Jahrhundert n. Chr. sich wieder erneuernde Cynismus, zu dem wir bereits Epiktet in Beziehung stehen sahen. Philosophisch ohne Bedeutung, entstand er als eine Reaktion gegen

die Überkultur des römischen Kaiserreichs und zeitigte in Männern wie Demetrius (zu Senekas Zeit, von diesem sehr gerühmt) und dem liebenswürdigen und menschenfreundlichen Demonax zu Athen (um 70 bis 170), den Lucian in einer eigenen Schrift behandelt, einfache, sittlich reine, furchtlos gegen die herrschende Sittenverderbnis auftretende Charaktere, während andere, wie der ebenfalls durch Lucian (Wieland) bekannte Peregrinus Proteus, schwärmerischer Art, ein abenteuerliches Leben führten, noch andere endlich, wie bereits zu Anfang dieses § erwähnt, unter dem Deckmantel des Cynismus schmarotzerhaftem Müßiggang, persönlicher Eitelkeit und ungesitteten Manieren huldigten.

Von Nicht- oder besser Halbphilosophen gehört in diesen Zusammenhang der bithynische Rhetor Dio Chrysostomus, d. i. Goldmund, dessen populäre Sittenpredigten eine gewisse Vorliebe für den Cynismus zeigen. Der gegnerisch gesinnte, gewandte Satiriker Lucian (vgl. *J. Bernays, Lucian und die Cyniker*, 1879) beschränkt sich da, wo er selbst zu philosophieren versucht, unter ausdrücklichem Verzicht auf alle Theorie, auf einige populäre moralische Vorschriften. — Durchaus als Eklektiker zeigt sich der berühmte Mediziner Galenus aus Pergamum (131—201), der in der Logik Aristoteles, in der Ethik dagegen mehr Plato und der Stoa zuneigt, durch seinen naturwissenschaftlichen Standpunkt auf die Anerkennung der Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung geführt ward, daneben aber zugleich unmittelbare und reine Verstandeswahrheiten annimmt. —

Erreicht auch die stoische Schule im 2. nachchristlichen Jahrhundert ihr Ende, so haben stoische Anschauungen doch auf die philosophische Entwicklung der Folgezeit, sowohl auf die ausgehende antike Philosophie wie auf das christliche Mittelalter, unmittelbar oder mittelbar nachhaltig eingewirkt. Ja, ihr ethischer Kern behält seinen Wert für alle Zeiten. Von den übrigen Schulen aber sollte eine, wenn auch in veränderter Gestalt, zu neuem Glanze erstehen. Wir kommen damit zu der letzten, wesentlich theosophischen Periode der antiken Philosophie, die sich an den Neuplatonismus knüpft. Zunächst haben wir dessen Vorläufer zu betrachten.

Kapitel XIV.

Vorläufer des Neuplatonismus.

§ 47. Neupythagoreer und pythagoraisierende Platoniker.

Vgl. H. Thiersch, *Politik und Philosophie in ihrem Verhältnis zur Religion unter Trajan, Hadrian und den beiden Antoninen*. Marburg 1853. — Schmekel, *a. a. O.* S. 403—439. — Ueber die religiösen Zustände vgl. Friedländer *a. a. O.* S. 507—658.

Die theologische, richtiger theosophische Epoche, welche die antike Philosophie beschließt, haben wir bereits im vorigen Abschnitt sich mehrfach ankündigen sehen. Immer entschiedener wird der Verzicht auf die menschliche Erkenntniskraft, immer stärker die Hinneigung zu dem, was allein festzustehen scheint, der Welt des sittlichen Handelns als besten Mittels zur Glückseligkeit, und auf diesem Gebiete wieder immer häufiger die Umschau nach einer höheren Macht als Halt und Stütze unseres hilfsbedürftigen Selbst. (Etappen auf diesem Wege: Cicero — Seneca — Mark Aurel.) Dazu vielfach bis zum Ekel gesteigerter Überdruß an der Gegenwart, Sehnsucht nach einem rettenden Neuen, das man nicht mehr von der menschlichen Vernunft, sondern von übernatürlicher Offenbarung erwartet. Kein Wunder, daß viele Gemüther in ihrer Verzweiflung schließlich zu Aberglauben oder Mystizismus greifen, daß eine Religionsmischung eintritt, wie sie vorher nie dagewesen ist, ohne daß damit dauernde innere Befriedigung erzielt wird. Inwiefern das Christentum hier welthistorisch eingriff, wird im nächsten Teile zu erörtern sein. An dieser Stelle haben wir es mit den letzten religiös-philosophischen Restaurationsversuchen auf dem Boden der antiken Weltanschauung zu tun.

Dem jetzt in erster Linie auf theologische oder damit verwandte Probleme gerichteten philosophischen Drange kamen von den alten Systemen am meisten entgegen: das pythagoreische und das platonische, das letztere freilich nur in einer bestimmten Art seiner Ausgestaltung, und beide viel weniger als Lehr- denn als Lebensformen.

1. Die Neupythagoreer.

Als der erste Erneuerer pythagoreischer Philosophie unter den Römern wird Ciceros gelehrter Freund P. Nigidius Figulus († 45 v. Chr., seine Fragmente mit Unter-

suchung herausg. von A. Swoboda, Wien 1889) genannt, von dem indes sehr wenig bekannt ist. Es folgte der bereits (§ 45, 2 c.) erwähnte Sotion, aus der Schule der Sextier. Zu Neros Zeit wirkte Moderatus aus Gades, während gleichzeitig Apollonius von Tyana als Wundertäter das römische Reich durchzieht, der dann später (um 200 n. Chr.) bei Philostratus zu einem heidnischen Gegenbilde Christi (mit Jungfrauengeburt, wunderbaren Heilungen, Allwissenheit und Allmacht, Auferstehung, Verschwinden von der Erde u. a.) umgeformt erscheint: nebenbei gesagt, ein Beweis, wie viel nicht-religiöses Beiwerk damals, wie allezeit, von den Anhängern eines Religionsstifters als für ihn unerläßlich angesehen wurde (vgl. Chr. Baur, *Apollonius und Christus*, herausg. von Zeller, 1876). Indem diese Neupythagoreer die altpythagoreische Zahlenspekulation (§ 3) erneuern und erweitern und die platonische Naturphilosophie (§ 23) teilweise buchstäblich verstehen, teilweise umdeuten, setzen sie die Zahlen, welche zugleich die Urbilder aller Dinge sind, als Ideen, d. h. Gedanken der Gottheit. Der letzte Grund alles Geschaffenen ist die Einheit als Form, wirkende Ursache, Gottheit, ihr in schroffem Dualismus entgegengesetzt: die Materie. (Der aufmerksame Leser wird neben den pythagoreischen auch aristotelische, namentlich aber altakademische [§ 26] Elemente in diesen Theoremen bemerkt haben). Ähnliche Entlehnungen finden sich in der Physik (Vollkommenheit der Welt von den Stoikern, Ewigkeit derselben von Aristoteles) und der Ethik der Neupythagoreer. Das eigentümliche Neue findet sich eigentlich nur in ihren religiösen Anschauungen. Mit einem geläuterten Monotheismus, einer Verehrung Gottes als reinen Geistes durch wortloses Gebet und tugendhaftes Leben verbindet sich die phantastische Annahme einer Reihe von Dämonen oder niederen Göttern, bei denen der schwache und sündhafte Mensch in der Erfüllung seiner Aufgabe, Unterdrückung der Sinnlichkeit durch den reinen Geist, Beistand findet, sei es nun durch unmittelbare Erleuchtung, oder durch Orakel, oder durch die Vermittelung besonders gottbegnadeter, göttliche Offenbarung spendender Weisen, wie des Pythagoras selbst, über den sich jetzt zahlreiche neue Legenden bilden, und des Apollonius von Tyana. Auch asketische Tendenzen treten in Anknüpfung an den Altpythagoreismus hervor: Enthaltung

von Fleisch und Wein, vom Tieropfer, von der Ehe, leinene Kleidung, Gütergemeinschaft. Der letzte Neupythagoreer ist Nikomachus aus Gerasa (Arabien), der Verfasser einer „theologischen Arithmetik“ oder „arithmetischen Theologie“ (!), die uns der Byzantiner Photius im Auszuge erhalten hat.

2. Pythagoraisierende Platoniker des 1. und 2. Jahrhunderts n. Chr.

Vgl. R. Volkmann, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch*. Berlin 1869.

a) Der Bedeutendste derselben ist Plutarch von Chäronea (um 50 — 125 n. Chr.), der außer seinen bekannten Biographien noch eine Reihe ethischer Schriften verfaßte. (In der Sammlung dieser sogen. *Moralia* finden sich übrigens viele ihm untergeschobene Abhandlungen.) Plutarchs sittliche Gesinnung ist edel, mild und vernünftig, dagegen streifen seine religiösen Vorstellungen sehr ans Mystische. Äußerlich schließt er sich zwar an Plato an, faßt ihn aber wesentlich neupythagoreisch, seine Mythen dogmatisch auf und kehrt das dualistische Moment stark hervor. Die Gottheit ist hoch erhaben über die Welt (transscendent) und nur in ihren Wirkungen, als Vorsehung, uns erkennbar. In der Materie existiert eine Sehnsucht nach dem Göttlichen, aber daneben auch — und nicht bloß in der Seele des Menschen — ein böses Prinzip, bei dessen Erklärung auch persische und ägyptische Religionsvorstellungen herangezogen werden. Zwischen dem Göttlichen und Menschlichen vermitteln ebenfalls gute und böse Dämonen; auch übernatürliche Offenbarungen und Erleuchtungen, Weissagungen, persönliche Unsterblichkeit mit Seelenwanderung mag Plutarchs weiches Gemüt, trotz alles Eiferns gegen den Aberglauben, nicht entbehren. Zum Volksglauben stellt er sich freundlich und sucht ihn durch allegorische Auslegung zu rechtfertigen. Alle Religionen verkünden im Grunde denselben Gott.

b) Mit Plutarch verwandt sind spätere Platoniker, wie der Rhetor Maximus von Tyrus, Apulejus von Madaura (geb. um 130), der Verfasser des bekannten Romans ‚Der goldene Esel‘ mit der schönen Episode von Amor und Psyche, der Mathematiker Theo von Smyrna u. a. Nicht bloß die Heimat, sondern auch die Vorstellungen dieser Männer, insbesondere ihr Dämonenglaube, rückt sie dem Orient näher. Zu ihnen gehört

auch Celsus, der Gegner des Christentums (um 180), dessen von dem Kirchenvater Origenes bekämpftes Buch *λόγος ἀληθής* („wahres Wort“) der Züricher Theologe Keim aus den Citaten des Origenes wiederhergestellt hat (samt Übersetzung und Erläuterung dieser „ältesten Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum“, Zürich 1873). Ferner der zu derselben Zeit lebende Syrier Numenius, der pythagoreische, platonische und orientalische Elemente miteinander verschmilzt, Plato einen „attisch sprechenden Moses“ (!) nennt und eine Art göttlicher Dreieinigkeit annimmt: 1) den „ersten“ Gott (Vater), 2) einen göttlichen Weltbildner (Sohn), 3) die Welt selbst (Abkömmling, *ἀπόγονος*).

Anscheinend aus einem ägyptischen Zweig dieser pythagoraisierenden Platoniker oder platonisierenden Neupythagoreer sind die meisten der Schriften hervorgegangen, die unter dem Namen des „dreimalgrößten“ Hermes, Hermes Trismegistos, überliefert sind und ihrem Inhalte nach bereits zu den völlig neuplatonischen gerechnet werden können. Gott ist über allem Sein und aller Vernunft, die Welt der zweite, der Mensch der dritte Gott. Philosophie fällt zusammen mit Frömmigkeit und Abkehr von der Sinnenwelt.

Unterdessen hatte sich längst auch im Oriente selbst eine theosophische Richtung aus verschiedenen Elementen herangebildet, die man als die jüdisch-alexandrinische Philo- oder Theosophie bezeichnet.

§ 48. Die jüdisch-alexandrinische Theosophie.

Literatur s. unter 2.

1. *Vorläufer Philos.* Der jüdische Monotheismus mit seiner schroffen Entgegensetzung von Gott und Welt, seinem Engel- und Dämonenglauben, seinen Weissagungen und Offenbarungen, seiner Anschauung vom Geiste und der Weisheit Gottes kam der im Vorigen geschilderten theosophischen Richtung des Denkens durchaus entgegen. Schon

a) die jüdische Sekte der Essener oder Essäer, die, um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr., vielleicht unter Mitwirkung persischer und buddhistischer Elemente, im Ostjordanlande entstanden, zur Zeit ihrer Blüte im 1. Jahrhundert n. Chr. 4000 Anhänger zählte, zeigt zahlreiche verwandte Züge: äußerste Einfachheit der Lebens-

weise, Wahrhaftigkeit, Sittenstrenge, Enthaltbarkeit von Wein, Fleisch und Ehe, das Verbot des Schwörens, tägliche Waschungen, gemeinsame Mahle, Gütergemeinschaft, völlige Verwerfung der Sklaverei, unbeschränkteste Mildtätigkeit; dazu strengen Ordensgeist und hierarchische Gliederung, sodaß der Vergleich mit einem christlichen Mönchsorden nahe liegt. Ihre Geheimlehren sind außerhalb ihres Kreises nicht bekannt geworden. Man weiß nur, daß sie auf Weisfagungen, Engelglauben, Vor- und Nachexistenz der Seele großen Wert legten. Von ähnlicher Bedeutung würden die sogen. „Therapeuten“ in Ägypten sein, wenn diese Sekte, was von Grätz (*Geschichte der Juden*, III) u. a. bestritten wird, überhaupt existiert hat; vgl. über beide auch Theob. Ziegler, *Geschichte der christlichen Ethik*, S. 35—40.

b) Mit Bestimmtheit nachweisbar ist die Verbindung jüdischer Theologie mit griechischer Philosophie zuerst bei dem ebenfalls um die Mitte des 2. Jahrh. v. Chr. zu Alexandria, dem Centrum der Religionsmischung, lebenden, von den Kirchenvätern Clemens und Eusebius als Peripatetiker bezeichneten griechischen Juden Aristobulus. Er verfaßte eine dem ägyptischen König Ptolemäus Philometor gewidmete Exegese zu dem Pentateuch (den 5 Büchern Mose), in dem er gefälschte Verse aus Homer, Hesiod und dem angeblichen Orpheus citierte, wonach diese die alttestamentlichen Schriften benutzt hätten; noch mehr hätten dies Pythagoras und Plato getan. Andererseits deutete er die Anthropomorphismen des Alten Testaments allegorisch, z. B. das Licht der Schöpfung als die alles erhellende Weisheit; Gottes Herumwandeln im Paradiese sollte gewisse Naturereignisse bedeuten u. s. w. Was er dabei an eigenen Ansichten äußert, enthält indes noch keine deutlichen Spuren philonischen Denkens (*Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 1886, und Joël bezweifeln überhaupt die Echtheit der erhaltenen Fragmente).

c) Deutlicher zeigen sich diese Spuren schon in der zu den sogenannten Apokryphen unserer Bibelausgaben zählenden Schrift: *die Weisheit Salomonis*, die im ersten Jahrhundert v. Chr. von einem hellenistisch gebildeten Juden verfaßt wurde und neben platonischen auch stoische und heraklitische Einflüsse zeigt. Die Weisheit Gottes ist der Ausfluß seiner Herrlichkeit, sein durch die ganze Welt verbreiteter Geist, der seine Wohnung

in gottgefälligen Seelen nimmt. Name (ἅγιον πνεῦμα) und Sache weisen bereits auf den „heiligen Geist“ der Kirche hin. An die Neupythagoreer und Platoniker erinnert die Lehre von der Vorherexistenz der Seele, ihrer Auferstehung und der späteren Vergeltung im Jenseits, während die altjüdische Vorstellung von einer Unsterblichkeit der Seele nichts weiß, wenigstens nichts Bestimmteres aussagt.

2. Philo von Alexandrien (auch Philo Judaeus genannt).

Außer den Geschichten des Judentums von Jost, Grätz, Abr. Geiger, Ewald vgl. aus der zahlreichen bei Ueberweg-Heinze § 65 verzeichneten Literatur: Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandr. Religionsphilosophie, 1834; Heinze, Lehre vom Logos, 1872; auch das 12. Kap. von Max Müller, Theosoph. Religion, deutsch übers. 1894.

In Alexandrien hatte sich jüdisches und griechisches Geistesleben aufs innigste verschmolzen, wovon u. a. die schon zu Anfang des dritten Jahrhunderts v. Chr. begonnene Übersetzung des Alten Testaments ins Griechische, die sogenannte Septuaginta, zeugt. Wie sich der alexandrinische Jude in kommerzieller und politischer Beziehung als integrierenden Bestandteil des griechisch-römischen Weltreichs betrachtete, so war sein natürliches, auch noch in die römische Zeit hinein dauerndes Streben, griechische und jüdische Bildung (Philosophie) einander näherzubringen, womöglich zu verschmelzen. Alle vereinzelt Bestrebungen dieser Art konzentrieren sich in der Gestalt Philos, eines aus vornehmer Familie stammenden alexandrinischen Juden, der 40 n. Chr. an der Spitze einer Gesandtschaft die Interessen seiner Stammesgenossen vor Kaiser Caligula in Rom vertrat. Damals war er schon alt; man setzt seine Lebenszeit in die Jahre 25 vor bis 50 nach Chr. Wir besitzen noch eine große Anzahl seiner Schriften (zuerst in London 1742, zuletzt bei Tauchnitz 1851—53 in 8 Bänden herausgegeben).

Philo bleibt in erster Linie Jude. Er ist von der höchsten Verehrung für die heiligen Schriften seines Volkes erfüllt und hält nicht bloß den Urtext, sondern sogar auch die Übersetzung der „Siebzig“ für wörtlich inspiriert. Aber er bewundert neben Moses, als größtem Philosophen, doch auch die Weisheit eines Plato und Pythagoras, eines Parmenides und Empedokles, sowie den Begründer der Stoa. Um nun beides miteinander vereinigen zu können, greift er unbedenklich

zu dem schon von Aristobul geübten Mittel unbeschränktester bildlicher Auslegung der alttestamentlichen Schriften. Es sei unwürdig und abergläubisch, sich beispielsweise Gott mit Füßen zum Gehen vorzustellen; der Baum des Lebens bedeute die Gottesfurcht, Kain die Sophistik u.s.w. Vielfach, namentlich bei historischen Angaben und den jüdischen Ceremonialgesetzen, sieht er übrigens den wörtlichen und den höheren, übertragenen Sinn als nebeneinander gültig an.

Ausgangs- und Endpunkt der philonischen Philosophie ist die Gottheit. Philo's Gottesvorstellung ist eine außerordentlich reine und hohe. Gott ist so erhaben über alles Endliche, daß alle ihm beigelegten Namen und Eigenschaften sein Wesen nicht entfernt zu erschöpfen im Stande sind. Nicht, was er ist, nur, daß er ist, können wir begreifen; daher sein Name Jehovah (Ich bin, der ich war). Er ist das Allervollkommenste, vollkommener selbst als die Ideen des Wahren, Guten und Schönen, zugleich die Ursache von allem, allmächtig und allgütig, im Besitze der reinsten Seligkeit, aber an keinem bestimmten Ort. Wie ist nun aber bei so völliger Überweltlichkeit ein Eingreifen Gottes in die Welt möglich, zumal da seine Reinheit durch die geringste Berührung mit der Materie befleckt werden würde? Zu diesem Zwecke hat Gott sich besondere Kräfte (*δυνάμεις*) oder Ideen (*ιδέαι*) geschaffen, die bald als bloße Kräfte, bald als dienende Geister dargestellt werden, die ihn in verschiedenen Rangstufen, wie ein Hofstaat, umgeben, übrigens auch besonders frommen Menschen (Abraham) erscheinen können. Man sieht die Mischung des jüdischen Engel- und Dämonenglaubens mit den als geistige Substanzen aufgefaßten platonischen Ideen einer-, den ebenfalls von Gott ausströmenden Kräften der Stoiker (§ 37) andererseits.

Die oberste, alle übrigen in sich zusammenfassende Kraft nennt Philo denn auch mit einem stoischen Terminus den Logos, daneben zuweilen auch die „Weisheit“ (*σοφία*). Der „Logos“, eigentlich Wort oder Gedanke, ist der Vermittler zwischen Gott und Welt, m. a. W. die Gottheit, insofern sie wirkt und schafft. Es werden ihm die Prädikate: erstgeborener Sohn Gottes, zweiter Gott oder „Gott“ schlechtweg (*θεός*, im Unterschiede von *ὁ θεός*, dem Gotte, dem Uerzeuger), Paraklet (Tröster), Urbild der Welt, Weltseele beigelegt, die wir zum großen

Teil in gewissen neutestamentlichen Schriften (s. u.) wiederfinden. Auch hier findet sich, wie bei den „Kräften“ (s. o.), das charakteristische Schwanken zwischen der geistigeren (stoischen) Auffassung des Logos als göttlicher Eigenschaft (= Geist, Vernunft) und seiner Personifizierung. Eine Fleisch- oder Menschwerdung dagegen würde dem philonischen Logosbegriff widersprechen, schon wegen der Unreinheit aller Materie. Aus dem Chaos hat Gott durch Vermittlung seines Sohnes, des Logos, die Welt erschaffen, und zwar in größtmöglicher Vollkommenheit. Die Materie selbst freilich bleibt der Quell aller Unvollkommenheit und Übel des Daseins, der Leib der Kerker der Seele.

Die höchste Aufgabe des Menschen ist, gottähnlich zu werden durch den Sieg des Geistes über das Fleisch (σάρξ), die gänzliche Ausrottung der Leidenschaften. Im einzelnen haben Philo sittliche Anschauungen vieles (Einfachheit des Lebens, Weltbürgertum, Schilderung des Weisen und des Fortschreitenden) mit den Stoikern gemein, und mönchische Weltflucht liebt er nicht. Im übrigen aber besitzt seine Ethik einen religiösen Zug, der weit über die Religiösesten unter den Stoikern hinausgeht. Nur durch Gottes Gnade wird der Mensch gerecht. Gott allein wirkt in uns das Gute. Nur der ist wahrhaft gut, der das Gute um Gottes willen tut. Alle Weisheit stammt aus dem Glauben; die Wissenschaft ist nur als Hilfsmittel zur Frömmigkeit von Wert. Das oberste Ziel und höchste Gut für die Menschen ist, Gott nachzueifern, ihm zu dienen, sein heiliger Tempel zu werden; die höchste Seligkeit, hinter der alles Denken und Wollen weit zurücktritt, das Schauen Gottes, das Beharren in Gott, das Sichversenken in die Gottheit, wie es die alten Propheten kannten, wobei der Einzelne nichts mehr von sich selbst weiß, sondern ganz in Gott aufgeht: die Verzückung oder Ekstase (ἔκστασις).

So endet Philo, wie es bei einem Denker zu erwarten war, der das zum Fundamente macht, womit allenfalls die Krönung des Gebäudes erfolgen kann, im reinsten Mystizismus. Unmittelbare Nachfolger in Alexandrien hat Philo nicht gefunden, dagegen ist er sowohl für die Dogmatik des Christentums — wir erinnern an die Logoslehre des vierten Evangeliums und die Briefe an die Epheser, Kolosser, Hebräer — und die gesamte christliche Mystik, als auch für die letzte Philo-

sophie des Altertums, den gleich zu besprechenden Neuplatonismus von bedeutendem Einfluss gewesen, während er das Verständnis der echten platonischen Ideenlehre eben dadurch getrübt hat. Und ebenso ist er durch die von ihm geübte Methode, religiöse Urkunden in ein philosophisches System aus- und umzudeuten, ein Vorläufer der mittelalterlichen Scholastik, ja, wenn man will, der gesamten spekulativen Theologie geworden.

K a p i t e l XV.

Die Neuplatoniker.

Ausführlicheres bieten, abgesehen von Brandis und Zeller, einige ältere, namentlich französische, Darstellungen von Jules Simon (1843 ff.), Vacherot (1846 ff.); von theol. Werken vgl. A. Harnack, Dogmengeschichte Bd I. Ueber den allgemeinen Charakter der Zeit orientiert gut J. Burckhardt, Die Zeit Konstantins. Basel 1853.

Noch einmal vor seinem Absterben erhebt sich der philosophische Geist des Griechentums zu einer Neubildung in großem Stil. Um die Mitte des dritten nachchristlichen Jahrhunderts werden alle die im vorigen Kapitel uns nahegetretenen theosophischen Gedankenströmungen zu einem in seiner Weise großartigen Systeme zusammengefaßt durch den Neuplatonismus, insbesondere durch dessen größten Vertreter: Plotin. Wir unterscheiden drei auch zeitlich aufeinander folgende neuplatonische Richtungen: 1) die alexandrinisch-römische Schule (Plotin), 2) die syrische (Jamblichus), 3. die athenische (Proklus).

§ 49. Plotin und seine Schule.

1. *Anfänge* (Ammonius Sakkas). Als Begründer des neuen Platonismus gilt Ammonius, mit dem Beinamen „Sakkas“, d. i. der Sackträger, aus Alexandria (um 175—242), der, von seinen Eltern im Christentum erzogen, als er „Philosophie und Vernunft kostete“, zum hellenischen Glauben zurückkehrte. An sicheren und genaueren Nachrichten über seine Lehre fehlt es ganz. Zu seinen Schülern zählten die beiden Origenes, der Neuplatoniker und der Christ (über letzteren

s. § 54); ferner der Philologe und Kritiker Longin (213—273), dem gewöhnlich die Autorschaft der geistvollen, noch heute wertvollen ästhetischen Abhandlung „Über das Erhabene“ (περὶ ὑψους ed. Vahlen 1887) zugeschrieben wird, und der eine treuere Auffassung von Plato hatte als die meisten Neuplatoniker; vor allem aber der Systematiker der Schule:

2. Plotin, geb. 204 in Ägypten. Er selbst wollte seine Eltern, Vaterstadt und Geburtszeit nicht nennen; „es sah aus, als ob er sich schäme, daß er in einem Körper stecke,“ wie sein Biograph Porphyrius erklärend bemerkt. Nachdem er elf Jahre lang Schüler des Ammonius gewesen, begründete er nach dessen Tode 244 zu Rom seine eigene Schule, der er bis 268 vorstand. Er gewann dort das höchste Ansehen und die Gunst des Kaisers Gallienus, sodaß er eine Zeit lang an die Gründung einer Philosophenstadt (Platonopolis) in Campanien denken konnte; er starb 270 auf dem Gute eines Freundes in Campanien. Plotin kannte die gesamte griechische Philosophie und Literatur; besonders eifrig hatte er Pythagoras, Plato, Aristoteles und den Platoniker Numenius (§ 47) studiert. Von seinem fünfzigsten Lebensjahre ab stellte er seine Lehre auch schriftlich dar. 54 seiner Abhandlungen wurden nach seinem Tode von seinem Schüler Porphyrius, in 6 „Enneaden“ (Neuner) abgeteilt, herausgegeben (sämtliche Titel s. bei Überweg-Heinze S. 340 bis 342). In der Zeit der Renaissance fand neben Plato auch Plotin wieder neue Berücksichtigung. Seine Werke wurden bereits 1492 von Marsilius Ficinus in lateinischer Übersetzung herausgegeben, griechisch zuerst 1580, in neuerer Zeit mehrfach, darunter mit deutscher Übersetzung, Vita u. s. w. von *Herm. Fr. Müller*, Berlin 1878—80, der auch sonst mehrfach über Plotin geschrieben hat. Vgl. ferner *H. Kirchner*, *Die Philos. des Plotin*, Halle 1854. *A. Richter*, *Neuplatonische Studien* (5 Hefte), 1864—67. *H. v. Kleist*, *Plotinische Studien*, Heidelberg 1883.

In noch entschiedenerer und systematischerer Form als das philonische, setzt Plotins Philosophieren oder richtiger seine Theosophie an dem Punkte ein, mit dem eine gesunde Philosophie allenfalls abschließt: nämlich dem Absoluten, das von ihm als das Eine (τὸ ἓν), das Gute oder die Gottheit bezeichnet wird. Dies Eine ist erhaben über alles Sein, wobei das platonische ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (§ 24) jedoch allen erkenntniskritischen Sinn

längst abgestreift hat zu Gunsten des gefühlsmäßigen Schauens (θεᾶσθαι). Ja, nicht bloß über das Sein, sondern auch über das Denken; es ist „übervernünftig“. Nicht bloß keine körperliche, sondern auch keine geistige Eigenschaft kann diesem Urersten (πρῶτον) beigelegt werden. Wie es ohne Gestalt und Grenze ist, so besitzt es auch weder Denken noch Wollen noch Tätigkeit, ja nicht einmal ein Bewußtsein seiner selbst. Von seinem Wesen können wir uns durchaus keine Vorstellung machen, weil es von allem uns Bekannten, Endlichen völlig verschieden ist.

Aus der Überfülle dieses Ur-Einen geht nach Plotin das Viele durch Ausstrahlung (ἐκλαμψις, emanatio) hervor, wie von der Sonne die Wärme, von dem Schnee die Kälte ausstrahlt, ohne daß sie deshalb etwas von ihrer Substanz verlieren. Die erste so erzeugte Ausstrahlung oder Abspiegelung des Urgrundes alles Gewordenen ist die Vernunft oder der Geist (νοῦς). Er ist schon mit der Zweiheit behaftet, denn er setzt ein Erkennendes und ein Erkanntes, ein Bewußtsein und dessen Gegenstände voraus. Ihm immanent (als Erkanntes) sind die Ideen, zugleich Gedanken (Urbilder) und bewegende Kräfte (δυνάμεις). Die Grundbegriffe oder Kategorien, in denen der Geist denkt, entnimmt Plotin Platos Sophistes; es sind fünf: Sein, Beharren, Bewegung, Identität (ταυτότης), Verschiedenheit (ἐτερότης).

Der νοῦς seinerseits erzeugt als sein Abbild, ebenfalls wieder durch Ausstrahlung, die Seele, die Vermittlerin zwischen der geistigen und der Körperwelt. Sie empfängt anschauend den Inhalt des Geistes, die Ideenwelt, und formt nach diesem Urbild aus der Materie die Sinnenwelt. So hat sie Anteil an beiden, ist beiden zugewandt. Ja, Plotin spricht auch wohl von zwei Seelen, einer höheren, rein geistigen und einer zweiten niederen, die das Körperliche gestaltet. Und zwar betrifft das sowohl die Welt- wie die Einzelseele. Auch die immaterielle Weltseele strahlt eine zweite, die gestaltende Naturkraft (φύσις) aus, die aus feinstem Äther besteht und mit dem Weltkörper verbunden ist, wie unsere Seele mit unserem Körper.

Und so folgt nun weiter — übrigens nicht in zeitlicher, sondern in gedanklicher Folge, in Gestalt immer weiterer Ausstrahlungen und Abbilder, eine unendliche Stufenreihe weiterer Wesen oder Kräfte

mit stetig abnehmender Vollkommenheit. Die niedrigste und unvollkommenste Erscheinung der göttlichen Urkraft ist die Materie, die übrigens nicht als körperlich, sondern — ähnlich wie bei Plato und Aristoteles — als das Form- und Bestimmungslose gedacht wird. In der Welt der Erscheinungen tritt Zwiespalt und Vielheit an die Stelle der Einheit, Zeitlichkeit an Stelle der Ewigkeit, Schein und Afterbilder an Stelle des wahrhaft Seienden. In der Abkehr von dem letzteren zu dem Nichtigen und Kraftlosen, dessen Grund der Stoff ist, liegt zugleich das Wesen des Bösen, das jedoch nirgends rein für sich vorkommt und eigentlich nur in dem Fehlen des Guten besteht. Trotzdem bietet die ganze Welt, da sie ja von der göttlichen, einheitlichen Weltseele erzeugt worden ist, ein Bild durchgängiger Harmonie und Sympathie. Sie ist so schön und vollkommen, wie eine materielle Welt nur sein kann: was Plotin in seinen zwei Abhandlungen *Ueber die Vorsehung* ausführlich zu begründen sucht. Auf seine, von diesen mystischen Grundgedanken beherrschte „Physik“, Astrologie und Dämonenlehre einzugehen, verlohnt nicht. Desgleichen würde es zu weit führen, wollten wir hier die Einzelheiten seiner Seelenlehre (die u. a. *Brandis, Entwicklungen* S. 356—59 übersichtlich darstellt) behandeln. Selbstverständlich spielen in der letzteren Präexistenz und Unsterblichkeit der Seele, Seelenwanderung und Wiedervergeltung im Jenseits eine Rolle.

Eine Ethik im strengeren Sinne des Wortes konnte unter diesen Umständen in Plotins System keinen Platz finden. Unser Beruf ist es, unseres höheren Ursprungs eingedenk, der Urheimat unserer Seele, die wir bei dem Herabsteigen in diese Leiblichkeit verlassen haben, mit allen Kräften wieder zuzustreben, unser besseres Selbst durch Abtötung und Lossagung von der Sinnlichkeit zu befreien. Nur durch einen solchen Läuterungsprozeß, eine Reinigung (κάθαρσις) unserer Seele können wir zur höchsten Seligkeit gelangen. Die erste Stufe dieser Erhebung bilden die bürgerlichen oder politischen Tugenden, die mit den vier platonischen übereinstimmen. Aber die Praxis ist nur der Theorie wegen da. Weit über ihnen stehen daher die dianoëtischen (vergl. Aristoteles, § 32); die höchste Seligkeit ist die Denkseligkeit. Bei der Schilderung des allmählichen Aufstiegs zu derselben kommt es zu einer Art Erkenntnis-

theorie. Die sinnliche Wahrnehmung gibt uns nur schwache Spuren der Wahrheit, höher schon steht das verstandesmäßige Erkennen der „Dialektik“ (auch *διάνοια*, *λογισμός*), noch höher die unmittelbare Anschauung des göttlichen und damit zugleich Selbstanschauung des denkenden Geistes. Das Allerhöchste aber ist der Zustand bewußtloser Verzückung (*ἔκστασις*), trunkener Versenkung in das Göttliche, das völlige Einswerden mit dem Ur-Einen. Kein denkendes mehr, sondern ein liebendes Schauen ist es, zu dem in ihm die nun völlig Geist gewordene Seele sich erhebt. Sein können wir nur dann teilhaftig werden, wenn wir ganz nicht bloß der Außenwelt, sondern auch unser selbst vergessen; und auch dann müssen wir ruhig erwarten, bis dieser seligste Zustand über uns kommt. Plotin selber wollte ihn nur einmal in seinem Leben genossen haben. Damit ist die Seele zu dem göttlichen Urquell alles Seienden zurückgekehrt, der Ring in Plotins System geschlossen.

Wenn so bei Plotin die Ethik, gleich Physik und Logik, sich schließlich in religiöse Mystik auflöst, tritt andererseits bei ihm stärker als bei irgend einem Philosophen seit Plato das ästhetische Moment hervor. Gleich seine erste Abhandlung ist der Begriffsbestimmung des Schönen gewidmet. Die Schönheit liegt, so lautet seine von echtem Künstlersinn eingegebene Erklärung, in der Bewältigung des Stoffes durch die Idee, dem Durchleuchten des Idealen in der sinnlichen Erscheinung. Zu jenem Läuterungsprozeß der Seele gehört es auch, daß wir, von der Betrachtung des Sinnlich-Schönen anfangend, allmählich aufsteigen zu dem an sich d. i. geistig Schönen. Denn eben in seiner Schönheit besteht die Natur des Geistigen; der Urgrund des Seins ist mit dem Urquell des Schönen identisch. Die Sehnsucht nach diesem nennt Plotin, Platos Symposion folgend, die Liebe (*ἔρως*). Und zwar unterscheidet er auch hier wieder eine doppelte Gestalt: den höchsten Eros (oder die himmlische Aphrodite), der die reine Ausstrahlung der Gottheit ist, und einen zweiten, der mit dem Stoff in Beziehung steht. Der wahre Künstler begnügt sich nicht mit der einfachen Nachahmung der Natur, sondern schafft nach den in seiner Seele wohnenden Urbildern (*λόγοι*) der Schönheit. Eine eigentliche Philosophie des Schönen, d. h. eine feste begriffliche Bestimmung und systematische Scheidung desselben vom Seienden (Wahren)

und Guten findet sich bei Plotin noch weniger als bei Plato (§ 24). Geistestrunknen will unser Neuplatoniker auch hier das Absolute unmittelbar durch die intellektuelle Anschauung ergreifen. Kritisch besonnene Erwägung mangelt ihm überhaupt. Er verschmäht den Weg gründlicher und unbefangener wissenschaftlicher Erforschung der uns zugänglichen Welt der Tatsachen, während er sich auf dem übernatürlichen Gebiete mit der Sicherheit eines Traumwandlers bewegt.

Der Volksreligion stellte sich Plotin trotz alledem nicht feindlich gegenüber, sondern suchte sie durch eine rein geistige Umdeutung ihrer Mythen und Gebräuche einerseits mit seinem System in Übereinstimmung zu bringen, andererseits dem neubelebten religiösen Bedürfnisse seiner Zeit — man denke daran, daß das Christentum schon zwei Jahrhunderte bestand — anzupassen. Ja, er tadelt sogar die Christen, daß sie den auch seiner Lehre zufolge existierenden, jedoch bei ihm noch nicht in den Vordergrund tretenden Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen (den Dämonen), zu denen er u. a. auch die olympischen Götter rechnet, nicht die gebührende Ehre erweisen. Er persönlich begnügte sich freilich mit dem inneren Gottesdienste. „Die Götter müssen zu mir kommen, nicht ich zu ihnen“, sagte er zu seinem Schüler Amelius, der ihn in einen Tempel mitnehmen wollte, und seine letzten Worte sollen, seiner Lehre getreu, gelautes haben: „Ich versuche jetzt das Göttliche in mir zu dem Gotte im All zurückzuführen.“

3. Plotins Schule: Porphyrius. Der bedeutendste von Plotins Anhängern war der aus Syrien stammende Porphyrius (ursprünglich Malchus), geb. um 232, zuerst Schüler Longins, von seinem 30. Jahre ab Plotins zu Rom, wo er wahrscheinlich auch um 304 starb. Er wollte des Meisters Lehre nicht sowohl fortbilden, als vielmehr erläutern und verteidigen, zum Teil auch klarer und gefälliger darstellen, wobei ihn seine bei Longin gewonnenen Kenntnisse und stilistische Gewandtheit unterstützten. Erhalten ist nur ein geringer Teil seiner zahlreichen Schriften: Ein (unvollständig überlieferter) Abriß der Lehre Plotins in Aphorismen, eine Lebensbeschreibung desselben (beide gewöhnlich in den Ausgaben Plotins abgedruckt), eine Einführung in die Kategorien (des Aristoteles), die er auf 5 einschränkte, eine Empfehlung der Enthaltensamkeit von Fleischnahrung und einige

Briefe, darunter einer über den Mißbrauch der Mantik an den ägyptischen Priester Anebon. Bei seiner besonnenen und klaren Art ist es zu bedauern, daß von seiner Geschichte der Philosophie außer einem Leben des Pythagoras nur wenige Bruchstücke auf uns gekommen sind; verloren ist leider auch sein öfters von den Kirchenvätern erwähntes Werk *Gegen die Christen* (κατὰ Χριστιανῶν, in 15 Büchern), in denen er besonders die Gottheit Christi bekämpfte, während er seiner erhabenen Persönlichkeit unumwundene Anerkennung zollte. Porphyrius unterscheidet sich von Plotin nur durch seine noch ausgesprochenere Richtung auf das Praktisch-Religiöse. Zweck der Philosophie ist das Heil der Seele. Die Volksreligion suchte auch er durch philosophische Deutung wie durch die von ihm noch stärker betonte asketische Reinigung der Gesinnung zu heben.

§ 50. Die syrische und athenische Schule. Letzte Ausläufer der antiken Philosophie.

1. Die syrische Schule (Jamblich, Julian, Hypatia).

a) Während Plotins Lehrsystem, trotz seines theosophischen Gesamtcharakters, doch noch voll der edelsten und feinsten philosophischen Gedanken ist, so ist bei den nun noch folgenden Neuplatonikern von Philosophie kaum mehr die Rede. Als das Haupt der sogen. syrischen Schule gilt Jamblichus († um 330), ein Schüler des Porphyrius, meist in seiner syrischen Heimat oder Alexandria lehrend. Sein begeisterter Biograph Eunapius berichtet bezeichnenderweise so gut wie nichts von Leben und Lehre, um so mehr von den Wundertaten des „göttlichsten“ Meisters. Erhalten sind von seinen Schriften: *Ueber die pythagoreische Lebensführung*, eine *Ermahnung zur Philosophie* und drei Zahlenspekulation enthaltende Schriften. Außerdem verfaßte er Kommentare zu Plato und Aristoteles, aber auch eine — chaldäische Theologie in 28 Büchern!

Jamblichus ist in der Hauptsache spekulativer Dogmatiker des Polytheismus, den er in willkürlichstem mystischem Aufputz wiederherzustellen sucht. Über Plotins „Ur-Eines“ setzt er noch ein „völlig unaussprechliches“ Urwesen, das eine aus drei göttlichen Elementen bestehende intelligibele und eine ebenfalls in drei göttliche Kräfte sich zerlegende intellektuelle

Welt erzeugt. Neben oder unter diesen überweltlichen Wesen stehen zunächst 12 himmlische Götter, die sich weiter zu 36, dann zu 360 vervielfachen; ihnen folgen 72 Gattungen (!) von unterhimmlischen und 42 von Naturgöttern, auf alle diese „Götter“ ein noch viel größeres Heer von Erzengeln, Engeln, Dämonen und Heroen: wie man sieht, eine wahre Musterkarte theosophischen Unsinn, vermischt mit neupythagoreischer Zahlenspekulation. In diesem Götterhimmel sucht er mit mehr oder weniger Geschick die Götter aller möglichen Religionen, mit Ausnahme der christlichen, unterzubringen. Zwischen den über- und untermenschlichen Wesen steht die, natürlich gleichfalls dreigeteilte, menschliche Seele. In ihrer Läuterung besteht auch nach Jamblich die sittlich-religiöse Aufgabe des Menschen. Doch erscheint sie bei ihm nicht nur weit hilfsbedürftiger als bei Plotin, sondern die äußeren Hilfsmittel (Gebete, magische Zeichen, Beschwörungen, Mysterien, Sühnopfer der verschiedensten Art) gewinnen durchaus die Überhand. Die höchste Tugend ist denn auch die — priesterliche!

b) Leider bleibt dieser phantastische Geist von nun an in der neuplatonischen Schule herrschend. Die wahrscheinlich von einem von Jamblichs Schülern gegen den Bekämpfer der Mantik, Porphyrius, gerichtete Schrift *Von den Mysterien der Aegypter* verteidigt neben Mantik, Beschwörungs- und Opferwesen die krassesten Albernheiten und erklärt ausdrücklich die Priester, als Träger der göttlichen Offenbarung, für höherstehend als die Philosophen. Sein Triadensystem wurde von seinem Schüler Theodorus noch weiter ausgeführt. Andere gewannen fast einen eben solchen Ruf als „theurgische“ Wundertäter, wie ihr Meister, während noch andere, wie Dexippus und Themistius, sich als tüchtige Kommentatoren aristotelischer Schriften bewährten.

c) Zu Jamblichs Anhängern gehörte auch der edle, aber phantastische Kaiser Julian (361—363), der „Romantiker auf dem Throne der Cäsaren“ (so in D. F. Strauß' gleichnamiger Schrift von 1847, vgl. Neander, *Ueber den Kaiser Julian und sein Zeitalter* 1812, 2. Aufl. 1867), dem bekanntlich sein Wiederherstellungsversuch des Polytheismus nicht gelang, und den sein früher Tod wohl vor noch stärkerer Enttäuschung bewahrt hat. „Der Galiläer“ siegte. Die Überbleibsel von Julians Schriften, die mehrfach herausgegeben worden sind (zuletzt von C. J. Neumann, griechisch

und deutsch, Leipzig 1880) zeigen keine selbständigeren philosophischen Gedanken. Die Briefe an Jamblich sind unecht. Eine Schrift über „Götter und Welt“ rührt von Julians Freund Sallustius her.

d) Die letzte, edle Erscheinung aus diesem Kreise ist die 415 von einem durch fanatische Mönche aufgehetzten Christenpöbel zu Alexandria ermordete jungfräuliche Philosophin Hypatia, deren Name durch Kingsleys und Mauthners gleichnamige Romane in weitere Kreise gedrungen ist. Vgl. über Hypatia die Abhandlung von R. Hoche im *Philologus* XV (1860) S. 435—474. Ihr Schüler, der Bischof Synesius von Cyrene, verband in eigenartiger Weise ihre Lehre mit der christlichen (s. S. 230).

2. Die athenische Schule (Proklus). Nachdem der alte Glauben im Kampfe gegen das siegreiche Christentum endgültig unterlegen war, wandten sich die Neuplatoniker, statt theosophischer Spekulation und polytheistischer Restaurationsversuche, wieder mehr der gelehrten Tätigkeit, namentlich der Erklärung platonischer und noch mehr aristotelischer Schriften zu, wie wir dies soeben von Dexippus und Themistius bemerkten. Wir finden diese Philosophen des 5. und angehenden 6. Jahrhunderts als Leiter der alten platonischen Schule zu Athen, die noch immer bestand, nachdem die peripatetische, stoische und epikureische seit Jahrhunderten eingegangen waren. Wir erwähnen von ihnen: den jüngeren Plutarch († 433) und den Alexandriner Syrian, der in einem noch erhaltenen Kommentar zu einigen Büchern der aristotelischen Metaphysik für Plato und die Pythagoreer eintritt. Der bedeutendste aber unter ihnen war der Schüler der beiden letztgenannten, der Syrier Proklus (410—485), der eine merkwürdige Mischung von tiefsinniger Schwärmerei und dürrer Gelehrsamkeit, scharfsinniger Dialektik und kritiklosem Wunderglauben darstellt. (Seine Werke gab V. Cousin in 6 Bänden 1820 ff., 2. Aufl. 1864 heraus; vgl. Steinharts Artikel in *Ersch u. Grubers Encyclop.*) Auch er kommentierte platonische Schriften. Seine Haupttätigkeit aber bestand in einer Verarbeitung der gesamten bisherigen, hellenischen und nichthellenischen Theologie, insbesondere der Mysterien mit allem ihrem Aberglauben, zu einem systematischen Schema. Seine drei großen Autoritäten sind der neuplatonisch verstandene Plato, Plotin und Jam-

blich, seine Lieblingsbücher Platos Timäus und — ein chaldäisches Orakelbuch! Ausgehend von dem plotinischen Grundgedanken der Entfaltung des Einen zum Vielen und dem Zurückstreben des letzteren zur Einheit, nahm er drei Entwicklungsstufen alles Seienden an: das Beharren (μονή), Hervorgehen (πρόοδος) und Zurückstreben (ἐπιστροφή). Aber dieser an sich nicht üble, einigermaßen an Hegels dialektische Methode gemahnende Entwicklungsgedanke wandelt sich nun in Proklus' Scholastik in ein auf alles Denkbare ausgedehntes System von „Dreiheiten“, zuweilen abwechselnd mit „Siebenheiten“, um. An die Stelle wirkender Ursachen treten tote Abstraktionen, an die Stelle eines philosophischen Lehrgebäudes ein Labyrinth von phantastischen Gebilden, an die Stelle von Denknöthwendigkeit eine mystische Zahlen-spielerei, auf die im einzelnen einzugehen, verlorene Zeit sein würde.

Die „Ethik“ des Proklus fordert, wie die des Jamblich, die von dem hilfsbedürftigen Menschen nur durch alle möglichen übernatürlichen Hilfsmittel zu erlangende, in fünf Stufen erfolgende Erhebung zum Übersinnlichen, die natürlich auch hier in dem mystischen Einswerden mit der Gottheit gipfelt.

An Einfluß und Ansehen kam keiner der Nachfolger des Proklus ihm gleich. Dagegen haben sich mehrere derselben, wie der gelehrte Simplicius und der jüngere Olympiodor, als tüchtige Ausleger früherer Philosophen, namentlich des Plato und Aristoteles, ersterer auch des Epiktet, ausgezeichnet.

3. Boethius.

Vgl. F. Nitzsch, *System des B.* Berlin 1860. Seine Hauptschrift ed. Peiper, Leipzig 1871.

Im weströmischen Reiche scheint sich der Neuplatonismus mehr in seiner reineren, plotinischen Form erhalten zu haben. Sein letzter Vertreter ist hier der zu Athen gebildete edle Römer Boethius (480—525), der bekanntlich auf Theoderichs Befehl hingerichtet wurde. Obwohl er äußerlich dem Christentum angehört haben soll, ist doch die von ihm erhaltene Schrift *De consolatione philosophiae*, die er sich selbst zum Trost, in Prosa abwechselnd mit Versen, im Kerker niederschrieb, zwar von echt religiösem, aber nicht christlichem, sondern antikem Geiste durchweht. Sie weist eine Mischung von gemäßigttem Neuplatonismus und Stoizismus auf. Ihr

Grundgedanke ist die Besiegung aller Affekte durch die Vernunft und das Vertrauen auf Gottes Vorsehung. Durch seine zahlreichen, lateinisch geschriebenen Kommentare und Übersetzungen, besonders der logischen Schriften des Aristoteles und Porphyrius, ist er ein einflußreicher Lehrer des christlichen Mittelalters geworden.

4. Ende der Philosophie des Altertums. In diese Periode (das Mittelalter) sind wir jetzt der Zeit nach bereits eingetreten. Und bald sollten die Reste der kümmerlich dahinsiechenden griechischen Philosophie auch ihr äußerlich sichtbares Ende finden. Im Jahre 529 hob Kaiser Justinian die Philosophenschule zu Athen durch kaiserliche Verordnung als unchristlich ausdrücklich auf, zog ihr nicht unbeträchtliches Vermögen ein und verbot für die Zukunft alle Vorträge hellenischer Philosophie. Der letzte Schulleiter, Damascius, wanderte mit sechs seiner Genossen, darunter Simplicius, nach Persien aus, wo sie in König Chosroës einen der Philosophie freundlich gesinnten Herrscher zu finden hofften, kehrten aber bald enttäuscht zurück. Die antike Philosophie blieb fortan Sache der Gelehrsamkeit, bis sie im Anfang der neueren Zeit zu neuem Leben erwachen sollte.

Die Philosophie
des
Mittelalters.

Die Philosophie des Mittelalters.

§ 51. Einleitendes. Literatur.

Nur in sehr bedingtem Sinne kann man von einer Philosophie des christlichen Mittelalters sprechen: sofern man nämlich unter Philosophieren rein vernunftgemäßes, von allen anderen Autoritäten unabhängiges Denken versteht. Während die antike Philosophie gerade in der Losreißung von der nationalen Glaubenslehre (Mythologie) erwächst und groß wird, ruht die gesamte mittelalterliche Philosophie, wenn wir von der arabisch-jüdischen Episode (§ 63) absehen, auf dem Grunde des kirchlichen Dogmas. Immerhin hat sich innerhalb dieser Schranken so viel philosophischer Scharfsinn entfaltet, der in mancher Beziehung auch auf die Philosophie der Neuzeit eingewirkt hat, daß dieser Zeitabschnitt nicht einfach übergangen werden darf.

Die Urzeit des Christentums zwar hat mit philosophischer Forschung nichts zu tun. Es tritt vielmehr während derselben eine deutliche Abneigung gegen Philosophie hervor, die von dieser ebenso kräftig erwidert wird. Aber sobald das Christentum sich über weitere Kreise ausbreitet, insbesondere auch die Gebildeten ergreift, wird eine Auseinandersetzung mit der geistigen Welt des Hellenentums nicht nur zum Bedürfnis, sondern auch zur Notwendigkeit. Um die heidnischen Philosophen mit ihren eigenen Waffen zu überwinden, arbeiten die christlichen Schriftsteller mit den Begriffen und Formeln des griechischen Denkens und bilden so allmählich ein christliches Lehrgebäude, eine Dogmatik, aus. Diese Zeit der ersten christlichen Jahrhunderte nennt man die Zeit der „Väter“, ihre Philosophie die der Patristik.

Nachdem diese neue, christliche Philosophie in Augustin einen großartigen Ausdruck und relativen Abschluß gefunden hat, sucht das spätere Mittelalter dieselbe nur noch feiner zu begründen und, im Anschluß an

Aristoteles, im einzelnen schulmäßig auszugestalten und zu systematisieren (Scholastik). Die Philosophie ist durchaus zur Magd der Theologie geworden. Neben dieser schulmäßigen, rein logischen Bearbeitung der christlichen Heilslehre geht aber, anfangs leise, allmählich immer stärker werdend, eine dem Neuplatonismus verwandte, an das religiöse Fühlen und gefühlsmäßige Schauen sich wendende Spekulation einher, die in der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreicht. Sie leitet dann auf dem religiösen Gebiet bereits zur neuen Zeit (Reformation) über, während zugleich auch auf dem intellektuellen Gebiete die Rückkehr zu selbständigem, wissenschaftlichem Forschen und Erkennen (Renaissance) sich langsam vorbereitet.

Wie interessant diese ganze Entwicklung psychologisch und kulturhistorisch auch ist, so muß unsere Geschichte der Philosophie sich doch, schon aus prinzipiellen Gründen, auf eine Übersicht des philosophisch Wichtigeren beschränken. Einzelheiten derselben darzustellen, ist Sache der Theologie und derjenigen „Philosophie“, die auch heute noch auf den Pfaden der Scholastik wandelt.

Von philosophischer Literatur, die das ganze christliche Mittelalter umfaßt, ist neben dem jetzt veralteten Werke von *H. Ritter (Geschichte der Philosophie, Bd. V ff., Hamburg 1841 ff., eine Art Auszug von demselben Geschichte der christlichen Philosophie, 2 Bde., Gött. 1858—59), besonders J. E. Erdmanns Grundriß (oben S. 7), Bd. I und der 2. Band von Ueberweg-Heinze zu empfehlen, als zuverlässiges Kompendium namentlich der letztere, der in der neuesten Auflage, mit Unterstützung von Spezialforschern, stark umgearbeitet und erweitert erschienen ist (1898: 363 Seiten, 5. Aufl. 1877: 276 Seiten). Die Logik dieser Zeit behandelte Prantl (oben S. 8), die Ethik Theob. Ziegler, Geschichte der christl. Ethik: (noch über das Mittelalter hinaus bis zum Pietismus einschl.). Von katholisch-philosophischer Seite sind die bedeutendsten Werke: *A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 1864—66 (streng-orthodox) und O. Willmann, Geschichte des Idealismus, Bd. 2. Von protestantisch-theologischer Seite ist das grundlegende, auch für den Philosophen sehr wertvolle Werk: A. Harnacks dreibändiges Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3. Aufl., 1894—97, einen Auszug für Studierende bildet sein**

Grundriß der Dogmengeschichte, 3. Aufl., 1898; empfohlen wird auch *Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 3. Aufl., Halle 1893. Von neueren kirchengeschichtlichen Werken vgl. *K. Müller, Kirchengeschichte*, Bd. I, 1892, Bd. II (begonnen).

Erster Abschnitt:

Die Philosophie der Kirchenväter (Patristik).

Speziell über die Zeit der Patristik handeln: Joh. Huber, Die Philos. der Kirchenväter. Mchn. 1859; (kathol.-liberal). Chr. Baur, Das Christentum der 3 ersten Jahrhunderte. 2. Aufl. Tüb. 1860 (evangelisch-liberal). A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Aufl. 1857 (desgl.). Stöckl, Gesch. d. christl. Philos. zur Zeit der Kirchenväter. Mainz 1891 (katholisch-orthodox). Vergl. auch das literaturgeschichtliche Werk von Ad. Ebert, Allgem. Gesch. der Literatur des Altert. im Abendlande. 2. Aufl. 1889.

Kapitel I.

Ältere Patristik

(bis zur Fixierung der Grunddogmen auf dem Konzil von Nicaea 325 n. Chr.).

§ 52. Urchristentum und Philosophie. — Gnostizismus.

Nicht durch seinen philosophischen, sondern durch seinen sittlich-religiösen Inhalt hat das Christentum die Gemüter ergriffen und schließlich die abendländische Welt erobert. Nicht in wissenschaftlichen Beweisen suchte es seine Stütze, sondern in der praktischen Bewährung: wer den Willen des Vaters im Himmel tut, der wird inne werden, ob Jesu Lehre wahr d. i. von Gott ist. Von Gott stammt das neue Gebot der Liebe (zu ihm selbst und dem Nächsten), das die bessere Gerechtigkeit darstellt. Der Weg dahin ist die Sinnesänderung: Demut, Selbstverleugnung, Gottvertrauen, die uns Sündenvergebung und Einigung mit Gott verschaffen; das Ziel: Aufrichtung des Reiches Gottes, das Jesus, der Verkünder

dieser frohen Botschaft, als der von den Propheten verheißene Messias demnächst sichtbar aufrichten wird. Dies in Kürze der Kern des Jünger Glaubens.

Dem gegenüber ist nun Paulus der erste spekulative Kopf, der erste Theologe des Christentums gewesen, der über die Schlichtheit des Evangeliums hinausgehend sich theoretisch mit dem Gesetzesbegriff des Alten Testaments auseinandersetzt, aber insofern selbst in der jüdischen Auffassung befangen bleibt, als er dem „Gesetze“ des alten Bundes nur durch den stellvertretenden Opfertod Christi ein „gesetzliches“ Ende machen zu können meint, worauf dann ein völlig neues geistiges Leben der Seele beginnt. Nach der nicht jüdischen Seite finden sich weit weniger Anknüpfungspunkte.¹⁾ Gegen die Philosophie verhalten die Briefe sich sehr ablehnend. „Sehet zu, daß Euch niemand beraube durch Philosophie und lose Verführung, die auf menschlicher Überlieferung, — nicht auf Christus beruht,“ heißt es in dem Briefe an die Kolosser (2, Vers 8). Dagegen verrät das später verfaßte, doch nicht nach 110 anzusetzende vierte (sogen. Johannes-) Evangelium deutlich genauere Bekanntschaft (nach *A. Harnack* nicht Durchdringung) mit der alexandrinischen Logos-Philosophie (§ 48). Leider fand von dort (Philo) aus auch die zweideutige Kunst der allegorischen Auslegung und die Dämonenlehre in das Urchristentum Eingang. Auch die enthusiastische Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi hält an; desgleichen machen asketische Züge sich bereits bemerkbar.

Die Schriften der zwischen 93—150 in griechischer Sprache schreibenden sogen. „apostolischen Väter“ (Clemens und Hermas von Rom, Ignatius und Polykarp aus Kleinasien u. a.) sind nur als historische Quellen, durch ihr Alter, merkwürdig. Sie stehen inhaltlich den uns aufbewahrten Schriften des neutestamentlichen Kanons bedeutend nach und sind philosophisch ohne weiteres

¹ Neuerdings wird von theologischer Seite (vergl. *Wernle*, *Die Anfänge unserer Religion*. Tübingen 1901) auf die Durchdringung des Paulus mit der jüdisch-hellenistischen Spekulation der Alexandriner hingewiesen, die sich namentlich in der Lehre vom „letzten“ Adam oder „zweiten Menschen vom Himmel“ als dem Urbilde des neuen, geistigen Menschen, sowie in der asketischen Tendenz seiner Ethik (das „Fleisch“ Sitz des Bösen) zeige.

Interesse. Der erste, freilich fehlgeschlagene Versuch einer Philosophie des Christentums ist

Der Gnostizismus.

Nur ein gnostisches Werk, die *πλάττις σοφία*, ist erhalten, sonst nur die Darstellungen seiner Bestreiter, besonders des Irenaeus und Hippolytus. Spezialdarstellungen haben die Theologen Neander (1818), Baur (1835), Lipsius (1860) und Hilgenfeld (Ketzergeschichte 1884) geliefert; vergl. auch Harnack I, 186—226.

Schon an einigen Stellen des Neuen Testaments wird gegenüber dem Glauben (*πίστις*) die Erkenntnis (*γνώσις*) der göttlichen Weisheit als höhere Stufe des Christentums betrachtet, freilich auch — in den Briefen wie in der *Offenbarung* — vor ihr gewarnt, soweit sie sich in sektiererischen Geheimlehren vom kirchlichen Christentum absonderte. Doch erst im 2. Jahrhundert gewinnt die „Gnosis“ größere Bedeutung. Die Gnostiker wollen das Christentum zur absoluten und zugleich zur Weltreligion machen, indem sie es sowohl über die alttestamentliche Religion wie über den „dürftigen“ Gemeinglauben durch seine „Vergeistigung“, d. h. bei ihnen eine geheimnisvolle und phantastische Theosophie, die Stücke hellenischer Philosophie und hellenischen Mysterienglaubens neben orientalischer Kultusweisheit in sich aufnimmt, zu erheben suchen.

1. Die Vorläufer des Gnostizismus treten zu Anfang des 2. Jahrhunderts in den von jeher zum religiösen Synkretismus neigenden Ländern Vorderasiens auf. Lehrer, wie Cerinth (um 115 in Kleinasien), gingen zunächst vom Judentum aus, das nur sittlich und spekulativ zu läutern sei. Der von den Juden verehrte Welterschöpfer und Gesetzgeber sei nur der Vorbereiter für den unnennbaren höchsten Gott, der sich als „Christus“ (oder heiliger Geist) bei der Taufe auf den Menschen Jesus niedergelassen habe. Die Syrer Saturnil und Cerdo fügen noch eine Reihe Engel und Dämonen hinzu, um die Kluft zwischen der namenlosen und unerkennbaren höchsten Gottheit und der Materie, dem Reich des Satan, auszufüllen. Die gleichfalls syrischen Ophiten („Schlangenverehrer“) sahen in der Schlange des Paradieses, der ehernen Schlange des Moses und Christus das gleiche, von dem neidischen Judengotte erlösende Prinzip wahrer Gotteserkenntnis. Karpokrates aus Alexandrien und seine Anhänger verbanden damit mehr hellenische, namentlich platonische und pythago-

reiche Elemente. Sie bekränzten in ihren Schulen das Bild Jesu zusammen mit denen des Pythagoras, Plato und Aristoteles. Von ihren kirchlichen Gegnern wurden sie eines weitgehenden Kommunismus beschuldigt.

2. Der um 125 in Alexandrien lebende Basilides bildete ein phantastisches System göttlicher Kräfte in 365 (!) voneinander abgestuften himmlischen Sphären aus, von der obersten des unaussprechbaren, namenlosen Urgrunds, „der noch nicht Gott war“ und den Samen des Alls erzeugte, in zahllosen „Sohnschaften“ herab bis zu der von Jehovah regierten, die wir erblicken. Das göttliche Erlösungswerk und zugleich die sittliche Aufgabe des Menschen besteht in der Trennung des Geistigen von der Mischung mit dem Materiellen.

Das umfassendste und tiefsinnigste gnostische System war, nach den uns erhaltenen Nachrichten, das des um 135 von Alexandrien nach Rom gekommenen Valentin, der, trotzdem er als Ketzer aus der Gemeinde ausgeschlossen wurde, namentlich unter den Gebildeten zahlreiche Anhänger (die Valentinianer) fand. Der Urgrund der Dinge ist die ewige und ungewordene Einheit, das Unnennbare, die Tiefe, der vollkommene Äon, auch Vater oder Vor-(Ur-)Vater genannt. Er erzeugte aus Bedürfnis nach Liebe — nach einigen mit der „Stille des Gedankens“ als Gattin — den Geist (νοῦς) und die Wahrheit; ihnen entsprossen Vernunft (λόγος) und Leben, aus diesen hinwiederum der (Ideal-) Mensch und die (Ideal-) Kirche und so weitere Paare, darunter auch Christus und der Heilige Geist. Die Gesamtheit aller 30 Äonen (Geister) — die sich einmischende pythagoreische Zahlenmystik übergehen wir — heißt das Pleroma d. i. die Fülle (der Geisterwelt).

Bedeutsam ist neben dieser an die alexandrinische Theosophie erinnernden Kosmogonie die in der Πρώτη Σοφία romanhaft ausgeführte Leidensgeschichte des jüngsten der Äonen, der Σοφία oder menschlichen Weisheit. Sie strebte in sündiger Überhebung nach unmittelbarer Vereinigung mit dem Urvater, brachte aber nur ein unvollkommenes Wesen hervor. Sie wurde dann von dem „Grenz“-Äon über ihre Schranken und die Unerkennbarkeit des Urgrundes belehrt, ihr leidenschaftliches Sehnen von ihr abgelöst und als niedere Weisheit, auch Achamoth genannt, in die der himmlischen „Fülle“ entgegengesetzte „Leere“ verbannt, wo sie den irdischen

Weltbildner — nach Plato „Demiurgos“ genannt — und die Welt des Stoffes gebär. Daher die heiße Sehnsucht nach dem Himmlischen in allen Wesen und Dingen dieser Erde (vgl. das biblische „Seufzen und Harren“ der Kreatur). Auch die Menschenwelt zerfällt in verschiedene Abstufungen: die Stoffmenschen (Hyliker), die „Seelen“-Menschen (Psychiker) und die Pneumatiker oder reinen Geistesmenschen. Zu ihrer Erlösung ist der irdische Christus auf die Welt gekommen, in dem der himmlische eine Zeit lang leibliche Gestalt annahm, er will uns zur wahren Erkenntnis (γνῶσις) und zu unserem wahren Ursprung, dem Reiche des Lichts, zurückführen. Freilich nur die „Geistesmenschen“, unter denen sich die Gnostiker selber verstehen, werden, in die Fülle des Geisterreichs zurückgebracht, unbeschränkter Seligkeit teilhaftig werden; die Psychiker bleiben mit dem Demiurg an dem Ort der Mitte; die Stoffmenschen und die gesamte Stoffwelt, samt dem Widerspiel des Demiurgen, dem Bösen oder Teufel, werden der Vernichtung anheimfallen.

3. Spätere Gnostiker, wie Bardesanes aus Mesopotamien (um 153—225), lenkten wieder einfacheren, der Kirchenlehre näher stehenden Anschauungen zu. Bardesanes legte namentlich auf die menschliche Willensfreiheit Gewicht. Im übrigen ist die gnostische Ethik in ihrer schroffen Entgegensetzung von Geist und Materie wesentlich asketisch gerichtet¹⁾; nur bei wenigen scheint dasselbe Prinzip zu einer völligen Gleichgültigkeit gegenüber den „Fleischessünden“ geführt zu haben.

Daß sich viele „Schwindler, Magier, Wahrsager, Geldschneider und Taschenspieler, Betrüger und Mucker“ (*Harnack I*, 202) an den Gnostizismus drängten, darf uns nicht blind machen gegen den philosophischen Grundgedanken, der hinter der nach Platos Muster mythisch gestalteten, zuweilen (wie besonders bei Valentin) wirklich geistvollen, häufiger aber phantastischen Einkleidung liegt, und der uns an frühere Erscheinungen erinnert: 1. Entwicklung des gesamten Universums aus dem Urgrund in unendlichen Abstufungen, und 2. Erlösung der unvollkommenen, in Sünde und Verdammnis versunkenen Welt durch Wiedererhebung zu ihrem göttlichen Urquell. Daneben haben die Gnostiker auch

¹⁾ Vgl. von Dobschütz, *Die Sittlichkeit im Urchristentum*. 1902.

noch andere Verdienste; namentlich um die junge Kirche. Sie haben einen neuen Kanon christlicher Schriften aufgestellt, denselben nicht bloß durch allegorische Umdeutung, sondern auch mit den Mitteln philologischer Kritik und Exegese bearbeitet und sind durch ihre Tätigkeit die Begründer der christlichen Dogmatik, Ethik und Exegese geworden, während ihre religionsphilosophische Tätigkeit zu eigentlicher Gemeindebildung und -organisation sich unfähig zeigte.

Trotzdem hat das Christentum des 2. Jahrhunderts Mühe gehabt, dieses fremden Pfropfreises sich zu erwehren. Es mußte den Gnostizismus, obwohl dieser das wahre „geistige“ Christentum darzustellen behauptete und sich auf eine „Geheimlehre“ der Apostel berief, ablehnen, denn in der Tat wurden durch ihn wesentliche Züge des ursprünglichen Jesus-Christentums umgestaltet und verzerrt. Die eine Gottheit war in eine Unzahl göttlicher Wesen aufgelöst, der einfache sittlich-religiöse Grundgedanke ins Philosophisch-Mysteriöse erhoben, die biblischen Heilstatsachen ins Symbolische umgedeutet, und vor allem die Erlösung nur auf die gnostischen Auserwählten beschränkt. Weniger durch theoretische Widerlegung, als durch ihre um diese Zeit erfolgende festere Organisation (bischöfliche Verfassung) gelang es der aufstrebenden Kirche, des Gnostizismus, soweit derselbe nicht freiwillig in ihren Schoß zurückkehrte, Herr zu werden. Aber in der Polemik mit ihm ist nicht nur eine kirchlich-theologische Litteratur (s. oben) entstanden, sondern die Kirche hat selbst vieles von ihm gelernt und in sich aufgenommen (wie neuerdings namentlich *Harnack* gezeigt hat).

4. Anhangsweise beschäftigen wir uns hier noch mit zwei Erscheinungen, von denen die eine mehr der Kirchengeschichte, die andere der vergleichenden Religionsgeschichte angehört: Marcion und Mani.

a) Marcion, ein reicher Schiffsherr aus Sinope, der um 140 nach Rom kam, ist im Unterschied von den Gnostikern, vor allem von praktisch-religiösen Gesichtspunkten bewegt. Sein Interesse gilt nicht sowohl einer kosmologischen Metaphysik, als der Heilslehre. Von der paulinischen Auffassung des Christentums aufs lebhafteste ergriffen, suchte er dieselbe bis in ihre radikalsten Konsequenzen auszubilden, indem er die ganze alttestamentliche Grundlage völlig beseitigt wissen wollte,

dem Judengott als dem unvollkommenen, ja bösen Prinzip Jesus als das gute Prinzip, dem starren Gesetz der Selbstgerechtigkeit die Freiheit und die erbarmende Liebe des Evangeliums entgegenstellte. Obwohl er kein philosophisches System für Eingeweihte lehren wollte, wie die Gnostiker, zeigen sich doch hier und da, namentlich in der Entgegensetzung des Geistig-Unendlichen und des Sinnlich-Beschränkten, gnostische Einflüsse. Von da gelangt er denn auch zu strenger Askese in der Ethik. Mit dem Alten Testament lehnte er auch dessen allegorische Auslegung gänzlich ab, von den Aposteln ließ er allein Paulus gelten, und selbst dessen Briefe seien vielfach mißverstanden und judaistisch verfälscht worden. Marcions Versuch, die Kirche in seinem Sinne zu reformieren, scheiterte. Er gewann zwar viele Anhänger und von den zahlreichen marcionitischen Gemeinden, die sich im 2. Jahrhundert bildeten, haben manche in Armenien und Syrien noch Jahrhunderte lang bestanden. Allein die Großkirche hat ihn, wie das entgegengesetzte Extrem, die judaisierenden Ebioniten, von sich abgestoßen, indem sie sich zur altkatholischen Kirche entwickelte.

b) Gnostische Einflüsse verrät auch der im 3. Jahrhundert im Orient wirkende Perser Mani oder Manes in seiner aus altbabylonischen, persischen und gnostischen Elementen eigentümlich gemischten Lehre. Grundzug ist der strenge Dualismus der Lehre Zoroasters, der Kampf zwischen dem guten und bösen Prinzip (Licht — Finsternis) im Kosmos wie in der Seele des Menschen. Strengste Enthaltung von allem Unreinen in Worten und Werken (daher Ehelosigkeit, Fasten u. a.) galten als Merkmal der Auserwählten, denen die minder Vollkommenen eine fast göttliche Verehrung zollten. Trotz mannigfacher Verfolgung (Kreuzigung seines Stifters) fand der Manichäismus in Vorderasien, ja im 4. und 5. Jahrhundert auch im Abendlande große Verbreitung. Über diesen jüngeren Manichäismus, der sich in christlichen Modifikationen bis ins 13. Jahrhundert hinein erhielt, finden wir ausführliche Aufschlüsse in den Schriften Augustins, der ihm selbst neun Jahre lang angehörte. Eine gut zusammenfassende Darstellung gibt, im Anschluß an die neueren Forschungen von *K. Kessler*, *Harnack* im Anhang zu seiner DG I, 737—751.

§ 53. Die Apologeten oder ältesten Kirchenväter.

v. Gebhardt und A. Harnack, *Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur Bd. I. Leipzig 1883* (von Harnack).

Gegen die mannigfachen Angriffe und Vorwürfe, die sich das im Laufe des 2. Jahrhunderts stärker werdende Christentum von seiten der heidnischen Schriftsteller (z. B. Celsus, später Porphyrius) und des heidnischen Staates zuzog, traten seitens der Kirche eine Reihe mehr oder minder philosophisch gebildeter Männer, zum Teil selbst erst Neubekehrte, mit Verteidigungsschriften auf: die sogenannten Apologeten. Soweit diese Verteidigung gegen die Vorwürfe der Lasterhaftigkeit, heimlicher Greuelthaten, Staatsfeindschaft gerichtet ist, interessiert sie uns hier nicht, sondern nur das philosophische Moment davon. Im Gegensatz zu den Gnostikern vertreten die Apologeten das kirchliche Christentum und werden deshalb mit Recht als die ersten Kirchenväter bezeichnet, aber sie wollen zugleich die christliche Religion den philosophisch Gebildeten als die höchste und einzig wahre Philosophie darlegen, indem sie dieselbe als vernünftig, als die Religion des Geistes, der Freiheit und der Sittlichkeit nachzuweisen suchen.

1. Von dem ältesten unter ihnen, Quadratus aus Athen, ist nichts Sicheres bekannt. Über den „athenischen Philosophen“ Aristides sind wir durch seine an den „Kaiser Hadrian“ gerichtete Schutzschrift unterrichtet, die namentlich den Monotheismus hervorkehrt, übrigens keine besondere Selbständigkeit des Denkens zeigt. Weitaus der bedeutendste der älteren Apologeten ist Justinus Martyr (zwischen 165 bis 167 zu Rom als Märtyrer gestorben), aus Sichein, von Stoa und Platonismus zum Christentum gekommen, im Philosophengewande lehrend. Von den ihm zugeschriebenen, griechisch verfaßten Schriften (ed. Otto 1842 ff., 3. Aufl. 1875 ff.) gehören ihm sicher an zwei an die Kaiser Antoninus Pius bzw. Mark Aurel gerichtete Schutzschriften (*ἀπολογίαί*) und der Dialog mit dem Juden Tryphon. Das Christentum ist Justin Philosophie und Offenbarung zugleich, Philosophie, weil es über die philosophischen Probleme aller Zeiten Aufschluß gibt, und göttliche Offenbarung, die notwendig war, um die Menschheit aus der Macht der Dämonen, dem Polytheismus und der Unsittlichkeit zu erretten. Eine teil-

weise Offenbarung der göttlichen Vernunft (Logos) ist zwar auch vorzüglichen Heiden, wie Sokrates und Plato, und frommen Juden (Abraham, Elias), von denen jene manches übernommen, zu teil geworden; denn der Same des göttlichen Logos (der stoische λόγος σπερματικός) ist über die ganze Welt verstreut. Aber die volle Wahrheit hat sich allein in dem neuen Sokrates, dem „Lehrer“ Christus, als der menschgewordenen Vernunft Gottes, offenbart. Gott, dessen Vorstellung jedem Menschen ebenso angeboren ist wie die der allgemeinsten sittlichen Begriffe, ist einheitlich, ewig, un erzeugt, ohne Namen, unaussprechlich; er hat durch seine Vernunft (λόγος) seinen göttlichen Sohn, der in Jesus Mensch geworden, in seiner Weisheit (dem heiligen Geiste) die Welt erschaffen. Die menschliche Seele besitzt Vernunft, Unsterblichkeit und (durch das göttliche Vorherwissen nicht aufgehobene) Willensfreiheit. Justins Einfluß auf die späteren Kirchenväter ist sehr bedeutend gewesen.

2. Justin verwandt ist der „christliche Philosoph von Athen“, Athenagoras, der in seiner uns erhaltenen, 177 verfaßten Apologie namentlich den Monotheismus und dessen Vereinbarkeit mit der Dreieinigkeitslehre, sowie in einer besonderen Schrift die leibliche Auferstehung der Toten nachzuweisen suchte. — Während Justin und Athenagoras in ihren an die Kaiser gerichteten Schutzschriften zunächst die Abwehr äußerer Gewalt von ihren Religionsgenossen bezweckten, versucht Theophilus († 186 als Bischof von Antiochien) mit theoretischen Gründen einen wissenschaftlichen Heiden von der Wahrheit des Christentums zu überzeugen; eigenartige Gedanken treten nicht hervor. Das Christentum wird nicht mehr als „Philosophie“, sondern als „Weisheit Gottes“ bezeichnet.

Für Tatian dagegen ist das Christentum wieder die Philosophie. In seiner erhaltenen Schrift *Gegen die Griechen* (um 160) ist ihm jedes Mittel der Verdrehung und Verleumdung recht, um die griechische Wissenschaft, Kunst und Sitte herabzusetzen. Der Mensch besteht aus Leib, Seele und Geist; nur der letztere ist unsterblich. — Ebenso wenig wissenschaftlichen Wert besitzt des später lebenden Hermias *Verspottung der draußen stehenden Philosophen* — „draußen stehend“, denn das Christentum gilt eben schon als die Philosophie —, die nicht ohne Witz und Frische, aber ohne jedes Ver-

ständnis, durch Aufzeigung ihrer Differenzen die heidnischen Philosophen lächerlich zu machen sucht, deren Philosophie er für eine Ausgeburt der von gefallenen Engeln mit Erdenweibern erzeugten Dämonen hält!

3. Weniger gegen die heidnische Philosophie als vielmehr gegen den inzwischen mächtig angewachsenen Gnostizismus wendet sich das in einer lateinischen Übersetzung erhaltene Hauptwerk des Irenäus (aus Kleinasien, später Bischof von Lyon, wo er um 202 als Märtyrer gestorben sein soll): *Enthüllung und Widerlegung der fälschlich sogenannten Erkenntnis*. Im Gegensatz zu den durch die Spekulationen weltlicher Weisheit verführten Gnostikern, sucht Irenäus die kirchliche Lehre samt der durch die Bischöfe fortgesetzten apostolischen Tradition theoretisch zu begründen. Er hält an der Identität des Schöpfers und des Erlösers, des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Gottes fest. Das Alte Testament gilt ihm nur, um mit Paulus zu reden, als „Zuchtmeister“ auf das Neue, die ganze Geschichte als göttlicher Erziehungsplan zum Heile des Menschen, der Zweck und Ziel der Schöpfung ist. Alles, auch die Natur, ist auf die Erlösung des Menschen angelegt, die durch Christus erfolgt. Warum ward Gott Mensch? Damit wir Götter würden! Die Entscheidung des Einzelnen für oder gegen Gottes Gebot liegt übrigens in seinem freien Willen. —

Irenäus' Schüler Hippolyt (wahrscheinlich ein Römer, † um 235), berühmt als der gelehrte Verfasser eines großen Werkes *Gegen alle Ketzereien* wie als scharfsinniger Verteidiger einer christlichen Logoslehre, bringt nichts prinzipiell Neues hinzu.

4. Irenäus' Werk hat großen Einfluß auf die Kirchenväter des 3. und 4. Jahrhunderts geübt. In Nordafrika fanden seine Bestrebungen Fortsetzung durch den karthagischen Rechtsanwalt und späteren Presbyter Tertullian (150—220). Tertullian ist einer der frühesten Vertreter der lateinisch-christlichen Litteratur. Das römische und juristische Element tritt denn auch stark in seinem Wesen hervor. Das Christentum ist ihm vor allem eine neue Gesetzlichkeit. Er ist ein eifriger Verfechter der bischöflichen Tradition, obwohl ihn seine puritanische Sittenstrenge später in die Reihen der montanistischen Sekte trieb. Den Apologeten gehört er durch seine 197 dem Kaiser Septimius Severus ein-

gereichte Schutzschrift an; im übrigen eignete ihn seine feurige Natur weit mehr zum Polemiker. Die Darstellung seiner zahlreichen Schriften ist originell, rhetorisch gewandt, schwungvoll, oft witzig. Fast ebenso scharf wie Tatian, doch geistvoller als dieser, greift er das Heidentum und seine Philosophie an. Es gibt keine Versöhnung zwischen Athen und Jerusalem, Akademie und Kirche. Alle weltliche Wissenschaft und Bildung ist vor Gott Torheit. Der Christ hat sich unbedingt der biblischen, von Gott selbst inspirierten Offenbarung zu unterwerfen. Ein christlicher Handwerker steht höher in der Gotteserkenntnis als ein Plato.

Trotzdem ist Tertullian keineswegs ohne Philosophie und haben namentlich die Stoiker auf dem Gebiete der Naturphilosophie Einfluß auf ihn geübt, wo er mit ihnen einem ausgesprochenen Materialismus huldigt: Alles Wirkliche ist körperlich, selbst Gott und die menschliche Seele; die Seele des Kindes ist ein Schößling (tradux) der elterlichen. Damit verbindet er, wie jene, eine sensualistische Erkenntnistheorie, gründet aber darauf gerade sein orthodoxes System. Weil der Mensch aus eigener Kraft völlig unfähig ist, die Wahrheit, das Wesen Gottes und seine eigene über das Diesseits hinausreichende Bestimmung zu erkennen, bedarf er der göttlichen Offenbarung. Diese steht in notwendigem Gegensatz zum menschlichen Erkennen, ist nicht bloß über-, sondern geradewegs widerversünftig. Daher sein bekannter Satz: *Credo, quia absurdum est*. Christi Auferstehung z. B. ist gerade deshalb gewiß, weil sie für den menschlichen Verstand unmöglich ist.

Tertullians Ethik ist durch asketische Sinnenfeindschaft und zugleich schwärmerische Erwartung der baldigen Wiederkunft Christi charakterisiert. Der wahre Christ ist ihm ein „auf einer gezähmten Bestie (der Sinnlichkeit) reitender Engel“, den jedes weltliche Amt, z. B. der Kriegsdienst, befleckt.

5. Weit milder als sein karthagischer Kollege denkt der römische Anwalt Minucius Felix, dessen Dialog *Oktavius* die Bekehrung eines heidnischen Philosophen (Cäcilius) durch seinen christlichen Freund (Oktavius) schildert. Von allen christlichen Apologeten steht Minucius der antiken Philosophie, und zwar der stoischen, durch seinen Rationalismus und seine moralisierende Tendenz am nächsten. Seiner dogmatischen Form fast

ganz entkleidet, erscheint das Christentum als sittlich geläuterter Monotheismus, dem auch Plato, Aristoteles u. a. schon gehuldigt haben. Die Abfassungszeit der Schrift schwankt zwischen 180 und 300. Sie hängt von der noch nicht mit Sicherheit entschiedenen Frage ab, ob Tertullian den Minucius benutzt hat oder dieser jenen.

6. Des sachlichen Zusammenhanges wegen seien hier gleich die ihrer Lebenszeit nach erst an das Ende unseres Zeitraums gehörenden letzten (lateinschreibenden) Apologeten erwähnt: Arnobius und Laktantius. — Der afrikanische Rhetor Arnobius verfaßte um 300 7 Bücher *Gegen die Heiden* (*adversus gentes*), in denen er die Einheit und Ewigkeit Gottes gegenüber dem Widersinn und der Unsittlichkeit des Polytheismus verteidigt. Die Gottheit Christi sucht er indes vorzugsweise aus seinen Wundertaten zu beweisen. Die menschliche Seele ist eng mit dem Leibe verbunden, ihre einzige Erkenntnisquelle die Wahrnehmung; daher ein von seiner Geburt an in völliger Einsamkeit lebender Mensch geistig leer bleiben würde (ein Gedanke, der von den Sensualisten des 18. Jahrhunderts wieder aufgenommen wird; vergl. La Mettrie, Condillac). Von Natur aus sterblich, erlangt sie die Unsterblichkeit nur durch die Gnade Gottes, der die Guten belohnen, die Bösen bestrafen will.

In ähnlichem Sinne schrieb bald nach ihm Laktantius, anfangs gleichfalls (heidnischer) Lehrer der Redekunst in Afrika, später Prinzenerzieher am Hofe Konstantins. Seine stilistischen Vorzüge erwarben ihm den Beinamen eines „christlichen Cicero“. Sein Hauptwerk *Institutiones divinae* will eine philosophische Begründung der christlichen Lehren und zugleich eine Unterweisung in ihnen geben, der eine „Widerlegung“ der falschen, heidnischen Religion und Philosophie vorausgeht. Einen Heiligen Geist als selbständige dritte Person der Gottheit kennt Laktantius noch nicht. Das höchste Gut ist die Unsterblichkeit; ohne die Aussicht auf diesen göttlichen Lohn wäre die Tugend das unnütze und törichte Ding auf der Welt! — Philosophische Tiefe ist weder bei Arnobius noch bei Laktantius zu finden.

An eben dem Hofe, an dem Laktantius lehrte, gelangte das Christentum zum Siege und wurde Staatsreligion. Damit hörte das Bedürfnis nach „Apologeten“ auf.

§ 54. Die Religionsphilosophie der Alexandriner.
(Clemens. Origenes.)

Vgl. u. a. Overbeck, *Die Anfänge der patristischen Literatur in Sybels Hist. Zeitschr.* 1882, 6. Heft.

Die Gnostiker hatten ihre „Erkenntnis“ hoch über den gering geschätzten Gemeindeglauben erhoben; von den kirchlichen Apologeten hatten die geistig bedeutendsten, Irenäus und Tertullian, nur notgedrungen, und um sie zu widerlegen, sich der Philosophie bedient. Gegen Ende des 2. Jahrhunderts regt sich dagegen innerhalb der kirchlichen Kreise der Trieb, Wissenschaft und Religion in Einklang miteinander zu bringen, an verschiedenen Stellen. Am stärksten in Alexandrien, dem alten Sitze der Wissenschaften und der Religionsphilosophie. Dort war eine sogenannte Katechetenschule entstanden, welche das Christentum mit hellenischer Bildung erfüllen und, umgekehrt, gebildeten Heiden die christlichen Wahrheiten verständlich machen wollte. An ihr lehrte von 189 bis zu seinem vor 215 erfolgten Tode Clemens von Alexandrien (so genannt zum Unterschiede von dem ein Jahrhundert früher lebenden Bischof Clemens von Rom).

1. Clemens' drei Hauptwerke (*ed. Dindorf*, Oxford 1869 4 Bde.), die zusammen ein Ganzes bilden, sind: 1) die *Mahnrede an die Griechen* (λόγος προτρεπτικός πρὸς τοὺς Ἕλληνας), die in der bekannten Tendenz der Apologeten das Vernunftwidrige des Heidentums nachzuweisen sucht, 2) der παιδαγωγός d. i. Erzieher zur christlichen Sittlichkeit, und 3) das wichtigste: die 8 Bücher *Στρωματεῖς*, die, allerdings nicht in streng systematischer Form, sondern mehr aphoristisch (daher ihr Name στρωματεῖς = bunte Teppiche), die christliche Weltanschauung als die wahre Erkenntnis darstellen, also eine kirchliche Gnosis aufstellen.

Clemens, als Heide geboren und durch die Schule der griechischen Philosophie gegangen betrachtet es als die Aufgabe des wahren Christen, sich das Christentum denkend anzueignen. Zwar bleibt ihm das Wort Gottes die höchste Richtschnur, aber wir bedürfen der Philosophie, um von dem bloßen Autoritätsglauben (πίστις) zu der höheren Stufe der Erkenntnis (γνώσις) fortzuschreiten, von der Weisheit der Kinder zu der der Erwachsenen. Wie für die Juden das Gesetz, so war für die Griechen die Philosophie, namentlich die des

„von Gott getragenen“ Plato, der Erzieher zu Christus. Auch in die Seelen der griechischen Philosophen war der Same des göttlichen Logos gestreut, wie Cl. mit Justin erklärt. Das Christentum ist die Lehre von der Schöpfung, Erziehung und Vollendung des Menschengeschlechtes durch den in Christus sichtbar gewordenen Logos. Die Gottheit selbst ist namen- und gestaltlos, ihr Wesen nur negativ zu bestimmen. Der Sohn allein, der Mittler zwischen Gott und Menschen, ist den letzteren positiv erkennbar. Das höchste Ziel des Menschen ist: völlige Erhebung zu Gott vermittelt der wahren Erkenntnis. Der wahre Gnostiker trägt vielfach die Züge des stoischen Weisen, ja er heißt einmal „der im Fleische wandelnde Gott“. Auch in der Ethik zeigen sich neben den christlichen, die selbstverständlich den Grundton bilden, hellenische Züge, so vor allem das Lob der *σωφροσύνη*, des richtigen Maßes. Er mißachtet weder die Ehe noch den Reichtum, sondern drängt nur auf die rechte Gesinnung.

2. Ein zusammenhängendes theologisches System, das erste und neben Augustin bedeutendste der gesamten Patristik, schuf erst Clemens' größerer Schüler Origenes (Werke ed. *Redepenning*, 2 Bände, 1841—46, vgl. die Monographie von *Denis*, Paris 1884).

Origenes, 185 wahrscheinlich zu Alexandrien geboren, der erste unter den hervorragenden Kirchenvätern, der schon von Geburt ein Christ war, bei dem also die christliche Bildung der philosophischen voranging, wurde bereits mit 18 Jahren Lehrer an der Katechetenschule. 232 wegen seiner Abweichung von der orthodoxen Lehre aus dem Priesterstande ausgeschlossen, mußte er Alexandria verlassen, lehrte aber weiter in Cäsarea und Tyrus. In letzterer Stadt starb er 254. Durch seinen ehernen Fleiß hatte er sich den Beinamen Adamantius erworben. Seine asketischen Anschauungen sollen ihn zur Selbstentmannung getrieben haben. Seine zahlreichen theologischen Schriften gehen uns hier nichts an. Von den philosophischen sind erhalten: 1. die nicht besonders gelungene Verteidigung des Christentums gegen die scharfsinnigen Angriffe des Celsus (§ 47), 2. sein systematisches Hauptwerk *Von den Grundlehren* (*περὶ ἀρχῶν*) in 4 Büchern, dessen Hauptmasse nur in lateinischer Bearbeitung (*De principiis*) erhalten ist.

Für Origenes bleiben zwar die biblischen Lehren der

Inhalt des Glaubens, aber nur in ihrer spekulativen Erfassung stellen sie das wahre Christentum dar. Er erstrebt eine so völlige Einheit von Christentum und Philosophie, daß der Neuplatoniker Porphyrius (§ 49) sein System, bis auf die eingestreuten „fremden Fabeln“ billigen zu können erklärt. Bei diesem spekulativen Aufbau kam er freilich, wie schon Clemens, zu der Unterscheidung einer mythischen Form der Religion für die Masse, die dem Kinde gleich die Wahrheit nur in Hüllen und Bildern zu schauen vermag, und einer vergeistigten für die Wissenden. Den Inhalt seines Systems entnimmt er, wenn auch vielfach in eigenartiger Durchbildung, der neuplatonisch-gnostischen Metaphysik seiner Zeit; er ist auch bei ihm in erster Linie ein kosmologischer.

a) An der Spitze steht die Lehre von Gott als dem ewigen Urgrund aller Dinge; auf ihn, den Einen, weist alles Geschaffene in seiner Ordnung, seiner Unselbständigkeit und seiner Sehnsucht zurück. Er ist ewig, unveränderlich, allmächtig, allwissend, allgütig und allgerecht. Kraft seiner Fülle erzeugt er beständig den Sohn (Logos), wie das Licht seinen eigenen Glanz. Dieser, der in Christus sich verkörperte, aber von Ewigkeit her bei dem Vater war, ist seinerseits das Urbild der geschaffenen Geister, von dem höchsten bis zum niedersten (die Idee der Ideen); der höchste ist die dritte Person der Gottheit, der Heilige Geist.

b) Indem die geschaffenen Geister von ihrer Freiheit Gebrauch machen, stellt sich Trägheit, Verfehlung u. s. w., kurzum Abfall von Gott ein. So entsteht die Welt, die so ewig wie Gott selbst ist, da dieser zu keiner Zeit ohne Schaffen sein kann, aber von seinem Willen abhängt, und schließlich der Mensch, der an die Materie, das ‚Nicht-Seiende‘ (vgl. Plato) gefesselt ist. Durch seine freie Wahl — Origenes bemüht sich ausführlich die Willensfreiheit zu beweisen — entstand das Böse, d. h. die Abwendung von der Fülle des wahren Seins in Gott.

c) Aber über der gesamten Welt der Geister, Menschen wie Engeln, waltet ein göttlicher Erziehungsplan (vgl. Irenäus), der schließlich alle — sogar den Teufel — erlöst, d. i. zu ihrer ursprünglichen Wesenseinheit mit Gott zurückbringt (ἀποκατάστασις = Wiederherstellung). Sie wird vollbracht durch den in Christus fleischgewordenen Logos, der jedem von uns so viel Anteil an seinem Wesen gibt, als wir (ein zarter Gedanke)

Liebe zu ihm empfinden. Das ethisch-religiöse Ziel für den Einzelnen wie die Gesamtheit ist die gegen alle irdischen Übel unempfindliche Ruhe in Gott.

d) Wie verhält sich nun Origenes' spekulative Auffassung zu den biblischen Schriften? Sie gelten ihm, das merke man bei ihrer Lektüre, als vom h. Geiste inspiriert. Doch ist das Alte Testament nur Vorbereitung zu dem Neuen, wie dieses seinerseits die Vorstufe zu der vollkommenen Wahrheit (σοφία), die uns bei der Wiederkunft Christi zu teil werden wird. Origenes unterscheidet, ähnlich den Gnostikern, ein somatisches, psychisches und pneumatisches Christentum; dem ersten entspricht die buchstäbliche, dem zweiten die moralische, dem dritten die höchste, geistige oder allegorische Auslegung der Schrift (vgl. Philo). Alle Wunder sind in höherem Sinne natürlich; eine andere Annahme wäre eine Beleidigung der göttlichen Vernunft (des Logos). Der Tod Jesu ist in erster Linie vorbildlich, nicht genugtuend. Die sinnliche Ausmalung der chiliastischen Erwartungen, wie sie bei einem Irenäus und Tertullian herrscht, wird von Origenes entschieden bekämpft, die Auferstehung der Leiber in eine solche der Geister verwandelt u. a. m.

3. Das System des Origenes mit seiner platonisierenden Vergeistigung der Kirchenlehre war nicht dazu angetan, das Wohlgefallen der strengkirchlichen Kreise zu erringen. Wie er selbst unter solchen Einflüssen aus Alexandrien vertrieben wurde, so ist später seine Lehre auch ausdrücklich verdammt worden. Bezeichnenderweise ward diese Verdamnung (um 540) von demselben Kaiser (Justinian) ausgesprochen, der auch die letzte griechische Philosophenschule, der dem Origenes geistesverwandten Neuplatoniker, aufhob. Dennoch hat Origenes, namentlich im christlichen Orient, mächtig nachgewirkt. Der „Origenismus“ blieb längere Zeit eine einflußreiche Richtung in der Kirche. Bei diesen Origenisten tritt übrigens, mehr als bei ihrem Meister selbst, das praktisch-religiöse Interesse zurück hinter dem rein theoretischen der Erkenntnis. An die Stelle der biblischen tritt die dialektische Begründung, an Stelle des geschichtlichen Jesus der ewige Logos. In unseren Zeitraum fällt noch des Origenes Nachfolger in der Leitung der alexandrinischen Schule, Dionysius von Alexandrien (auch „der Große“ genannt, † um 265), der in

einem, nach der Weise der alten griechischen Naturphilosophen unter dem Titel περὶ φύσεως verfaßten, Werke von einem anscheinend durch hellenische Philosophie (Plato, Pythagoras, Stoa, Heraklit) modifizierten christlichen Standpunkte aus den Atomismus Demokrits und Epikurs bekämpfte.

Die Kämpfe zwischen diesen Origenisten und anderen kirchlichen Richtungen, insbesondere den die Ungeteiltheit Gottes kräftig hervorhebenden Monarchianern (Sabellius, Paul von Samosata), gehören der Dogmen- und Kirchengeschichte an, desgleichen der Arianismus, der, mit seiner Unterordnung des Sohnes unter den Vater, in gewisser Beziehung mit dem Origenismus zusammenhängt. Bekanntlich erlangte auf dem Konzil von Nicäa (325) die gegenteilige Ansicht des Athanasius durch den Willen des Kaisers die Mehrheit und bald darauf die Alleinherrschaft in der Reichskirche.

Kapitel II.

Jüngere Patristik

(vom Konzil von Nicäa 325 bis in das 8. Jahrhundert).

§ 55. Allgemeines. — Jüngere Origenisten (Gregor von Nyssa).

Erst jetzt treten wir in das eigentliche Mittelalter ein. Die kräftigen Stämme des Nordens fluten von allen Seiten über die Grenzen des Imperiums herein und drohen dessen alte Kultur zu ersticken. Und sicherlich hätte die in der Auflösung begriffene griechisch-römische Philosophie, Kunst und Sitte der rohen germanischen Kraft nicht widerstehen können, wäre nicht Eins gewesen, vor dem auch die rauhen Barbaren sich beugten: die christliche Kirche. Diese hatte eben jetzt unter dem Schutze der weltlichen Macht sich konsolidiert und begonnen, sich eine mächtige, rasch erstarkende äußere Organisation zu schaffen. Diese letztere aber konnte nur dadurch erreicht werden, daß man, wie dies jetzt in einer Reihe von Konzilen geschah, die Fundamentaldogmen endgültig fixierte, Vertreter abweichender Richtungen als Häretiker ausschloß. Gerade dadurch, daß sie eine einheitliche Formel bot, wurde die Kirche eine Macht, mit der

auch die weltliche Politik rechnen konnte und rechnete. Für die Entwicklung der theologisch-philosophischen Spekulation aber, die sich bis dahin in freieren Formen vollzogen hatte, war die Folge die, daß sie nicht mehr die Glaubenslehre selbst umzubilden wagte. Das Dogma gilt immer mehr als unantastbar und wird als Bedingung der Seligkeit angesehen. Die Philosophie, soweit man überhaupt von einer solchen noch reden kann, wird zur bloßen Dienerin der Theologie. Die christliche „Wissenschaft“, d. h. die gelehrte Spekulation der Theologen beschäftigt sich nur mehr mit der subtileren Ausarbeitung des Details oder mit einer nachträglichen „philosophischen“ Begründung der von vornherein feststehenden Kirchenlehre. Eine Geschichte der Philosophie kann sich daher für die folgenden Jahrhunderte sehr kurz fassen. Eine etwas ausführlichere Betrachtung verdient nur die großartige Gestalt Augustins.

Am meisten spekulativer Betrieb erhielt sich noch in der Schule des Origenes. Auch sie freilich stellt sich jetzt immer mehr auf den Boden der Rechtgläubigkeit. Das damit nicht Übereinstimmende in der Lehre des Stifters wird entweder stillschweigend beseitigt oder auch ausdrücklich bekämpft. Man sucht gewissermaßen „den Glauben des Athanasius in der origenistischen Wissenschaft unterzubringen“ (*Harnack*). Die bedeutendsten Kirchenväter dieser Richtung sind die sogen. drei „großen Kappadozier“: die Bischöfe Basilius von Cäsarea († 379), sein Bruder Gregor von Nyssa († 394) und Gregor von Nazianz († 390). Ersterer hat sich als Kirchenfürst und Mitbegründer des Mönchtums, der letzte als Theologe und Kanzelredner Berühmtheit erworben. Für uns von einer gewissen Bedeutung ist allein Gregor von Nyssa, insofern er in seiner *Großen katechetischen Rede* eine Art Vernunftbeweis für die kirchliche Lehre versuchte. Die Trinitätslehre sei die richtige Mitte zwischen dem heidnischen Polytheismus und übertriebenem Monotheismus (Monarchianismus); der Ausdruck „Gott“ bezeichne das Wesen, an dem die drei Personen Anteil haben. Die Seele, die mit dem Leibe entstehe, besitze nach dessen Untergang eine unräumliche Existenz, vermöge aber später seine Teile wieder herauszufinden und sich anzueignen! Die menschliche Willensfreiheit steht ihm, im Gegensatz zu Augustin, fest; daher ist auch das Sittlich-Böse — das einzige Übel — notwendig. Aus

Gottes Güte folgt jedoch die schließliche Rettung aller Wesen und Wiedervereinigung mit ihm. Bemerkenswert ist seine, neuplatonische Einflüsse verratende, Idealisierung der Sinnenwelt. Die Elemente des Körpers (seine Gestalt, Farbe, Schwere u. s. w.) sind im Grunde stofflose Ideen, deren von Gott veranlaßtes Zusammenwirken den Körper hervorbringt. Für seine Unterordnung unter die Kirchenlehre ist bezeichnend das *Gespräch mit seiner Schwester Makrina über die Auferstehung*, worin er die Auferstehung nicht aus Überzeugung, sondern „auf Befehl der heiligen Schrift“ annehmen zu wollen erklärt und nur nachträglich noch einen Vernunftbeweis versucht. Immerhin ist Gregor ein bis zu einem gewissen Grade origineller Denker, der z. B. den schönen Satz geschrieben hat: „Wer sein Herz von aller Schlechtigkeit und Aufregung befreit, der sieht in der eigenen Schönheit das Abbild des göttlichen Wesens.“

Gegenüber den hochfliegenden Spekulationen der Origenisten und der von ihnen eifrig geübten allegorischen Methode drang die Schule von Antiochien auf nüchternes Denken, ohne indes damit durchzudringen.

Von abendländischen Kirchenvätern vor Augustin nennen wir nur den bekannten Bischof Ambrosius von Mailand († 397), der in seinem vielgelesenen Buche *De officiis ministrorum libri III* eine nach dem Muster von Cicero de officiis ausgeführte christliche Sittenlehre gab, übrigens ohne philosophische Bedeutung ist (vgl. die Monographie von Th. Foerster, Halle 1884).

§ 56. Augustin (354—430).

Die wichtigste Spezial-Litteratur: C. Bindemann, 3 Bde., 1844—69, A. Dörner, 1873, und namentlich H. Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887. Außerdem vgl. besonders A. Harnack III, 1—244, auch Eucken, Lebensanschauungen S. 258—295.

a) *Leben und Schriften.* 354 zu Thagaste in Numidien als Sohn eines heidnischen Vaters und einer christlichen Mutter (der frommen Monika) geboren, später Lehrer der Rhetorik in Karthago, Rom und Mailand, hat Augustin, ehe er im Christentum endgültige Befriedigung fand, eine lebhafteste, durch den Kampf mit seinem leidenschaftlichen, sinnlich-feurigen Temperament doppelt bewegte, innere Entwicklung durchgemacht, auch in philosophischer Beziehung die verschiedensten Standpunkte nacheinander eingenommen. Als Jüngling durch

die Lektüre von Ciceros Hortensius zum Studium der Philosophie angeregt, huldigte er zuerst fast 10 Jahre lang der manichäischen Lehre (vergl. § 52), wandte sich darauf dem Skeptizismus der neueren Akademie zu und ließ sich sodann, auch von diesem unbefriedigt, vom Neuplatonismus beeinflussen, bis er endlich durch Ambrosius in Mailand dem Christentum dauernd gewonnen ward. 387 getauft, wurde er 391 Priester, 395 Bischof von Hippo in Nordafrika, wo er im Jahre 430 starb, während die Vandalen die Stadt belagerten.

Augustins kirchliche und religiöse Wirksamkeit ist eine ungeheure gewesen und noch jetzt zu spüren. Aber nur seine philosophische Seite kommt für uns in Betracht. Von seinen zahlreichen Schriften, die in Mignes Sammlung der Kirchenväter (*Patrologiae cursus completus*) nicht weniger als 16 Bände füllen, gehören, abgesehen von den seine persönliche Entwicklung aufs offenste schildernden (psychologisch feinen, freilich auch stark rhetorischen) „Selbstbekenntnissen“, den heute nahezu in alle europäischen Sprachen übersetzten *Confessiones*, hauptsächlich hierher: 1) die philosophischen Schriften der Jahre 380—388: *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine* (d. h. Stellung des Guten und Bösen in der göttlichen Weltordnung), *Soliloquia*, *De quantitate animae* und *De libero arbitrio*, 2) Aus der Zeit nach 400: Neben der theologischen Abhandlung *De trinitate* vor allem das Hauptwerk, die 22 Bücher. *De civitate Dei* (413—426 verfaßt), endlich die gegen Ende seines Lebens von ihm niedergeschriebenen *Retractationes*, d. h. eine Übersicht seiner Schriften und zugleich Revision derselben in kirchlichem Sinne.

b) *Philosophisches*. 1. *Grundlage und Ausgangspunkt*. Augustins „Philosophie“, wenn man von einer solchen sprechen will, findet sich bei ihm nirgends als zusammenhängendes System entwickelt, sondern ist aus einzelnen Stellen seiner Schriften herauszuschälen. Grundprinzip und Ausgangspunkt ist die Selbstgewißheit der inneren Erfahrung. Wie Sokrates, wendet A. sich ab von der äußeren Natur und ganz dem inneren Leben zu. „Gott und die Seele begehre ich zu erkennen. Weiter nichts? Nein, gar nichts.“ „Gehe nicht nach draußen, kehre in Dich selbst ein; im Inneren des Menschen wohnt die Wahrheit.“ Wie aber ist sie zu finden? Was bleibt bestehen, wenn alles andere zweifelhaft geworden

ist? Die Selbstgewißheit meines inneren Lebens. Selbst, um zweifeln und irren zu können, muß ich zuerst existieren. Wer zweifelt, weiß, daß er lebt, daß er vorstellt, ja, daß er will, indem er nach der Wahrheit strebt. Er zeigt durch sein Zweifeln, daß er einen Maßstab der Wahrheit mindestens sucht, daß er außer der sinnlichen Empfindung die höhere Fähigkeit des Denkens oder der Vernunft (*intellectus, ratio*), d. i. das Vermögen der Anschauung unkörperlicher Wahrheiten besitzt, die für alle Denkenden dieselben sein müssen. Dann freilich folgt die theologische Wendung. Diese „an sich gewissen“, „ewigen“ Wahrheiten oder Ideen ruhen in Gott. Gott, den freilich menschliches Denken nie ganz erfassen kann, ist der Urquell aller Dinge, das höchste Sein und zugleich das höchste Gut, die höchste Liebe und die höchste Schönheit. Auf ihn werden denn auch die Grundtätigkeiten der menschlichen Seele: das Vorstellen, Urteilen und Wollen — auch *esse nosse velle* genannt — als Allmacht, Allweisheit, Allgüte übertragen.

2. *Die Lehre vom Willen.* Der Kern des menschlichen Wesens liegt im Willen. Schon die äußere und noch mehr die innere Sinnestätigkeit sind als „Strebungen der Seele“ (*intentiones animi*) wesentlich Willensakte, desgleichen das verstandesmäßige Denken in seiner Richtung und seinem Zweck. Es ist ein Wille, wie ihn Augustin selbst in den inneren Kämpfen seiner dürstenden Seele erzeugt hatte, der auf dem leidenschaftlichen Verlangen nach Glück und Seelenfrieden, bei einer von Natur starken Sinnlichkeit, beruht. In Bezug auf die höchsten Wahrheiten muß sich der menschliche Geist freilich der göttlichen Erleuchtung und Offenbarung unterordnen, die ihm durch Gottes Gnade zufließt. Doch auch sie können nur von dem ebenfalls auf einem Willensakt beruhenden Glauben ergriffen und der Seele zu eigen gemacht werden. In der schwierigen Frage der Vereinigung der menschlichen Willensfreiheit mit dem göttlichen Vorauswissen stand Augustin anfangs, wie fast alle seine theologischen Vorgänger, mehr auf Seiten der ersteren. Religiös-kirchliche Gesichtspunkte haben ihn dann zu einer immer stärkeren Hervorhebung der göttlichen Vorausbestimmung (*Prädestinationslehre*), wie sie schon in den paulinischen Briefen angebahnt ist, geführt.

Die Willensfreiheit wird nun auf Adam, den ersten Menschen, beschränkt; seitdem hat der Mensch nur noch die Freiheit zum Bösen, nicht zum Guten (Erb-sünde), womit übrigens, wie wir sehen werden, die Freiheit des sittlichen Handelns im gewöhnlichen (nicht-religiösen) Leben vereinbar ist. Je tiefer der Mensch, desto höher Gott. Nur die göttliche Gnade vermag den Menschen vom zeitlichen und ewigen Verderben zu erretten; sie wird vermittelt durch die Kirche und ihre Sakramente. *Extra ecclesiam nulla salus*. Anspruch auf diese Gnade hat er nicht. Es ist Sache Gottes auszuwählen, welchen er will. Die weitere Erörterung dieser Frage in den Streitigkeiten mit Pelagius u. a. gehört der Kirchengeschichte an.

3. Aus denselben Prinzipien ergibt sich Augustins in seinem grossen Werke *Ueber den Gottesstaat* niedergelegte Geschichtsphilosophie. Auch die weltgeschichtliche Entwicklung steht von vornherein durch Gottes Ratschluß unverbrüchlich fest, ohne daß der Mensch selbsttätig eingreifen könnte. Seit Anfang der Welt (hier klingen manichäische Erinnerungen nach) streiten mit einander zwei Reiche, dasjenige Gottes und das des Teufels, der irdische (*civitas terrena*) und der Gottesstaat. Der erstere, ein Erzeugnis der Sünde, jagt naturgemäß irdischen, egoistischen Zwecken nach; im besten Falle ist er eine von Gott verordnete Zwangsanstalt zur Bestrafung und Linderung des Bösen, niemals aber Selbstzweck. Der Gottesstaat existiert schon jetzt im Himmel und zieht seine auf Erden — dort nur als Fremdlinge — weilenden Glieder allmählich an sich. Die Entwicklung der Menschheit erfolgt dem göttlichen Erziehungsplane gemäß in sechs, den verschiedenen Lebensaltern des Menschen vergleichbaren, Stufen (Perioden), die sich an die biblische Überlieferung (6 Schöpfungstage) und die Geschichte Israels anlehnen. Für das Griechentum zeigt unser Kirchenvater nur geringes Verständnis, noch weniger für das (zu seiner Zeit allerdings in Auflösung begriffene) Römertum. In der letzten, mit Christus anhebenden Periode stehen wir jetzt. Das nahe bevorstehende Ende wird für die Gläubigen der Eingang in das himmlische Jerusalem, damit in die ewige Ruhe und Seligkeit, für die Angehörigen des weltlichen Staates die ewige, unwiderrufliche Verdammnis sein: also im Gegensatz zu Origenes' Glauben an eine

schließliche Versöhnung und Wiedervereinigung mit Gott, ewige Scheidung in das Reich Gottes und des Satans. Das ist aus Platons Staat in der christlichen Philosophie geworden! Von Sozialphilosophie zeigt sich keine Spur. Kommunistische Regungen seiner donatistischen Gegner hat der Bischof von Hippo, wie die „triumphierende“ Kirche allezeit, aufs schärfste abgewiesen.

4. *Ethisches*. So sehr das letzte Ziel bei Augustin auch ein theoretisches, der selige Friede ein Anschauen Gottes im Jenseits, ist, so hat er doch für diese Zeitlichkeit energisches sittliches Handeln verlangt und selbst geübt, in einem gewissen Widerspruch zu seiner religiösen Lehre von der Erbsünde und Gnade Gottes (s. oben). Und zwar aus der inneren Gesinnung heraus, die aber ihrem Inhalte nach — christlich sein muss, denn alle heidnischen Tugenden sind wertlos, wenn man nicht den richtigen Glauben hat. Trotzdem knüpft er an die antike Philosophie an, wenn er die Tugend als ein mit der Vernunft übereinstimmendes Verhalten oder als die Lebenskunst definiert, die zur ewigen Glückseligkeit führe. Seine angewandte Ethik nimmt die vier platonischen Kardinaltugenden auf, will sie aber durch die drei christlichen: Glaube, Liebe, Hoffnung ergänzt wissen.

Augustin ist eine überaus vielseitige Natur. Er zeigt eine merkwürdige Verbindung von tiefinnerlicher Religiosität und strengster äußerlicher Kirchlichkeit, Gesetzesstrenge und Liebe, verstandesmäßigem Denken und mystischer Schwärmerei. So haben denn bis ins 16. Jahrhundert hinein die verschiedensten religiösen und theologischen Bewegungen an ihn angeknüpft. „Er ist der Vater der römischen Kirche und der Reformation, der Biblizisten und der Mystiker, ja selbst die Renaissance und die moderne empirische Philosophie (Psychologie) sind ihm verpflichtet.“ (*Harnack, Grundriß II*, S. 12.) Er ist der Kirchenvater des Abendlandes geworden, und vor allem seine machtvolle Persönlichkeit hat die antike Weltanschauung auf fast ein Jahrtausend aus dem christlich gewordenen Europa verdrängt.

§ 57. Ausgang der Patristik: Christlicher Neuplatonismus— Kompendienverfasser.

a) *Neuplatonismus und Mystik in der griechischen Kirche (Dionysius Areopagita)*. Ein Zeit- und Amtsgenosse des Augustin, aber von ganz entgegengesetzter Sinnesart,

war der schon S. 199 erwähnte Bischof Synesius von Cyrene. Ein Schüler von Hypatia, blieb er auch als Bischof mehr Neuplatoniker als Christ, in Hymnen die unaussprechliche „Monade der Monaden“ verherrlichend, die kirchlichen Dogmen dagegen teils für Allegorien teils für Mythen erklärend, deren das Volk bedürfe, das die hüllenlose Wahrheit nicht ertragen könne (vgl. *R. Volkmann, Jena* 1879). — Ähnlich, wie Synesius, lehrte Nemesis, Bischof von Emessa (Phönizien), im Widerspruch mit der Kirchenlehre, dagegen im Anklang an Plato, die Präexistenz der Seele und die ewige Fortdauer der Welt, und im Anschluß an Aristoteles die Freiheit des menschlichen Willens, während andere ihren Neuplatonismus dem christlichen Dogma unterordneten.

Noch inniger, als bei Synesius, verschmelzen sich der neuplatonische und der christliche Gedankenkreis in den sogenannten areopagitischen Schriften, die unter dem Namen „Dionysius des Areopagiten“, des angeblich ersten Bischofs von Athen und unmittelbaren Apostelschülers, gingen und als dessen Geheimlehre sich gaben, in Wirklichkeit aber erst gegen Ende des 5. Jahrhunderts abgefaßt worden sind. Der unbekannte Verfasser schreibt für Gemüter, die durch das kirchliche Dogmen- und Ceremonienwesen nicht befriedigt, sich nach religiöser Hingabe, mystischer Vereinigung mit der Gottheit sehnten. Erhalten sind von seinen Schriften: 1. *Über die göttlichen Namen*, 2. *Von der himmlischen Hierarchie*, 3. *Von der kirchlichen Hierarchie*, 4. *Von der mystischen Theologie*. Gott ist der unaussprechliche Weltgrund und Ursprung alles Seienden, der Namenlose oder auch „Allnamige“. Die Vermittlung zwischen ihm und uns erfolgt — ganz wie bei den späteren Neuplatonikern (§ 50) — durch eine in Triaden abgeteilte „himmlische Hierarchie“ von Engeln, von den alttestamentlichen Seraphim und Cherubim bis herab zu den Erzengeln und einfachen Engeln. Dieser himmlischen entspricht auf Erden die kirchliche Hierarchie, von dem obersten Priester bis zu dem Volk und den Mönchen. Ist dies die absteigende Linie vom Himmel zu uns, so können wir uns andererseits mit Hilfe des uns mit göttlicher Kraft erfüllenden Logos durch die aufeinander folgenden Stufen der Reinigung, Erleuchtung, Weihung (*μύησις*) und Gottähnlichkeit (*ὁμοίωσις*) bis zur völligen „Vergottung“ (*θεώσις*) erheben. Der Gottheit allein kommt positives

Sein zu; das Böse ist nur Mangel und Schwäche, ein vorübergehendes und zu überwindendes Moment der in sich harmonischen göttlichen Weltordnung.

Die Schriften des „Areopagiten“ — die Fiktion ist erst in der Zeit der Renaissance entdeckt worden — haben eine bedeutende Einwirkung auf die Spekulation des gesamten Mittelalters geübt, in erster Linie auf Johannes Eriugena (§ 59) und die Mystiker, als deren Grundbuch; dann aber auch auf die Scholastik, z. B. Thomas von Aquino. Hierzu trug nicht wenig bei die mehr christliche Auslegung derselben durch den 580—662 lebenden Abt Maximus Confessor. Das Hinaufsteigen der Seele zu Gott und dessen Hinabsteigen zu uns gelten diesem als bewußte Akte der Liebe.

b) *Kommentatoren und Kompendienschreiber.*

Während die Genannten den in der griechischen Kirche von jeher heimischen Mystizismus vertreten, gehört der letzte hier zu Nennende, der bereits im 8. Jahrhundert lebende Mönch Johannes von Damaskus einer Richtung an, die jetzt, wo die Dogmenbildung im wesentlichen abgeschlossen war und eine Art allgemeiner geistiger Erschlaffung durch die christliche Welt ging, zur alleinherrschenden wird: den auf das Zusammenstellen und Ordnen des vorhandenen kirchlichen Wissensstoffes sich beschränkenden Kommentatoren und Kompendienverfassern. Johannes Damascenus' *Quelle der Erkenntnis*, ein noch heute im Orient in Ansehen stehendes Buch, will nach seiner eigenen ausdrücklichen Erklärung nichts Eigenes vorbringen, sondern nur zusammenfassen, „was die Philosophen definiert, die Peripatetiker eingeteilt, die Kirchenväter angewandt haben, welche Ketzereien aufgekommen sind, welche Lehren als orthodox gelten“: was er mit oft recht geistlosem Sammelleiß ausgeführt hat. Apologetik und Polemik (die sich bei J. D. schon gegen den Islam richtet) ist das Einzige, was die griechische Kirche seitdem hervorbringt.

Aber auch in der abendländischen Kirche war es in jenen traurigsten Jahrhunderten der Geschichte Europas nicht besser bestellt. Es ist die Zeit des untergehenden Römerreichs, der Merowinger, des Siegeszugs der Araber. Jedes selbständige geistige Leben scheint erloschen. Abgesehen von den noch eine Zeitlang fortgehenden Streitigkeiten zwischen Pelagianern, Semipelagianern und Anhängern Augustins über den freien Willen

und des gallischen Presbyters Claudianus Mamertus (um 450) Beweis für die Unkörperlichkeit der menschlichen Seele, dem sich auch der gleich zu nennende Cassiodor anschließt, ist uns keine einzige selbständige Produktion bekannt. Man ergab sich auch hier fast durchaus dem Kompendienschreiben. So gab um 430 Marcianus Capella sein in den Schulen des Mittelalters viel gebrauchtes, aus Quintilian, Plinius und Varro zusammengeschriebenes Lehrbuch der *Septem artes liberales* heraus (M. C. soll selbst noch nicht Christ gewesen sein). Den Römer Boethius haben wir schon Kap. XV (§ 50, Schluß) erwähnt. Auf ihm fußend, schrieb auch Cassiodor, der sich um 540 aus dem ostgotischen Staatsdienst in die Muße des Klosters zurückzog, ein Kompendium über die sieben „freien Künste und Wissenschaften“, das sogenannte *trivium*: Grammatik Dialektik Rhetorik, und das *quadrivium*: Arithmetik Geometrie Musik Astronomie. Was Cassiodor für Italien, tat später Isidor von Sevilla († 636) für Spanien durch sein viel ausgeschriebenes großes Realwörterbuch (*Etymologiarum* l. XX), in dem er eine staunenswerte Belesenheit entfaltet. Außerdem stellte er in seinen 3 *Büchern Sentenzen* die orthodoxe Kirchenlehre in Aussprüchen der Kirchenväter dar. Isidors Werk ist dann wieder von dem Angelsachsen Beda († 735), beide von Alkuin († 804), dem bekannten Lehrer und Freunde Karls des Großen, benutzt worden, dem sich endlich der Begründer des deutschen Schulwesens, Abt Hrabanus Maurus von Fulda († 856 als Erzbischof von Mainz) anschließt.

Das Verdienst aller dieser Männer besteht in der Übermittlung der Reste antiker Bildung an die noch ungelehrten Germanenstämme. Philosophisch sind sie dagegen ohne Bedeutung. Die „Philosophie“ ist nunmehr endgültig als Schulsache in den Dienst der Kirche getreten. Das Reich der Scholastik beginnt.

Zweiter Abschnitt der Philosophie des Mittelalters: Die Scholastik.

§ 58. Einleitendes.

Außer der bereits in § 51 verzeichneten Literatur vergl.: Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, 2 Bände. Paris 1872—80. — H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, 2 Bde. 1875—77. — von Eicken, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*. Stuttgart 1887. — G. Kaufmann, *Gesch. d. deutschen Universitäten*, 2 Bde. 1888—96. — Einzeluntersuchungen und -veröffentlichungen mittelalterlicher Quellen bei: Cl. Bäumker, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Münster 1891—95; Denifle und Ehrle, *Archiv f. Literatur und Kirchengesch. des Mittelalters*, 6 Bde. 1885—92. — Von den bekannten Kompendien der Gesch. der Philos. am ausführlichsten ist Erdmanns Grundriß.

Unter Scholastik verstehen wir diejenige „Philosophie“, welche die Kirchenlehre als wissenschaftliches Schulsystem zu begründen und auszubilden sucht. Wir teilen ihre Geschichte in 3 Hauptabschnitte:

I. Die Anfänge der Scholastik vom 9. bis in den Anfang des 13. Jahrhunderts.

II. Die Blütezeit der Scholastik (im 13. u. 14. Jahrhundert).

III. Der Ausgang der Scholastik (im 14. u. 15. Jahrhundert).

Daneben her geht die Entwicklung der (namentlich in Deutschland gedeihenden) Mystik, deren Blüte in die III. Periode fällt, während dem II. Abschnitt eine kurze Übersicht der arabisch-jüdischen Philosophie des Mittelalters vorausszuschicken ist.

Ihren Namen hat die Scholastik von den Schulen bekommen, an denen sie gelehrt worden ist. *Doctores scholastici* oder kurzweg „Scholastiker“ hießen ursprünglich die Lehrer der sog. sieben freien Künste (§ 57) in den Klosterschulen Karls d. Gr., später alle, die sich schulmäßig mit den Wissenschaften, insbesondere Philosophie oder, was damals fast dasselbe ist, Theologie beschäftigen, insbesondere aber die Lehrer der Philosophie an den großen Universitäten, wie Paris Oxford Köln u. a. Nicht mehr die frohe Botschaft des Evangeliums und der Apostel, auch nicht mehr den Glaubensinhalt

der Bibel, wie die Kirchenväter, wollen diese Scholastiker verkünden und erklären, sondern die Dogmen der römisch-katholischen Kirche systematisieren und mit den Mitteln der Vernunft, vor allem einer haarspaltenden Dialektik, begründen und weiter ausbilden. Wie ihre Philosophie eine kirchliche, so ist ihre Sprache das Kirchenlatein, ihr Vorbild unter den Philosophen des Altertums aber nicht mehr, wie bei den Kirchenvätern, der Idealist Plato, sondern „der Vater der Logik, die lebendige Enzyklopädie aller Wissenschaft“ (*Erdmann*), Aristoteles.

Anfangs zwar trägt das Bild der Scholastik noch nicht völlig diese Züge (vgl. Johannes Eriugena, § 59), und auch später noch haben sich einzelne Vertreter einer beschränkten Selbständigkeit oder „Aufklärung“ gefunden, bis zur Zeit der fertig ausgebildeten Scholastik fast jeder Widerspruch verstummt, um sich erst gegen Ende des Zeitraums wieder hervorzuwagen. In der römischen Kirche hat sich die scholastische „Philosophie“ auch nach der Reformation noch behauptet, ja seit ihrer Empfehlung in des Papstes Leo XIII. Encyklika „*Aeterni Patris*“ (1879) gegenwärtig einen neuen Aufschwung genommen (s. Teil II, § 76). — Gerade die selbständigen Regungen werden wir besonders hervorheben, während wir an rein dogmatischen Fragen natürlich vorbeigehen müssen.

Kapitel III.

Die Anfänge der Scholastik.

§ 59. Johannes Eriugena oder Scotus (9. Jahrh.) —
Gerbert (10. Jahrh.) — Berengar von Tours (11. Jahrh.).

Die „hibernische“ Weisheit war berühmt. In einer Zeit, wo die wissenschaftliche Kultur sonst überall darniederlag, bildete die irische Geistlichkeit durch ihr wissenschaftliches Streben eine rühmliche Ausnahme. Von Irland pflanzte sich diese Kultur nach Schottland und England (Beda der „Ehrwürdige“), von dort nach Frankreich (Schule Alkuins in Tours) und Deutschland (Hraban in Fulda) fort. So stammt denn auch der erste namhafte Philosoph der scholastischen Zeit von der grünen Erin; daher sein Beiname Erigena oder, wie neuerdings

aus den Handschriften als korrekter nachgewiesen ist, Eriugena.

1. Johannes Eriugena oder Scotus (Irland war das Stammland der Schotten und hieß daher noch bis in das 11. Jahrhundert *Scotia magna*), lebte um 810 bis 877. Sicher aus seinem Leben ist nur, daß er, sonst ohne geistliches oder weltliches Amt, dem Rufe Karls des Kahlen folgend eine Zeitlang Leiter der Pariser Hofschule war und im Auftrage desselben Herrschers die areopagitischen Schriften (§ 57) ins Lateinische übersetzte. In den damals gerade heftig wütenden Theologenstreit über die Prädestinationslehre griff er durch seine Schrift *De divina praedestinatione* ein. Sein Hauptwerk führt den Titel *De divisione naturae*, ist also, im Gegensatz zu den allermeisten scholastischen Schriften, ein naturphilosophisches. 1225 zu Paris als ketzerisch verbrannt, ist es 1681 wieder neu herausgegeben worden, jetzt am besten in Mignes Sammlung der Kirchenväter (Bd. 122), deutsch übersetzt in der *Philosophischen Bibliothek*.

Beeinflußt ist Eriugena, außer durch Augustin, namentlich durch den von ihm überschätzten „Areopagiten,“ überhaupt durch die jüngeren griechischen Kirchenlehrer, wie er denn zu den wenigen Scholastikern gehört, die mit der griechischen Sprache noch gründlich vertraut waren. Er unterwirft sich ihrer Autorität fast schon in demselben Maße, wie dem Schriftwort. Doch soll in Zweifelsfällen die Vernunft vor der Autorität den Vorzug haben, denn die wahre Autorität ist „nichts anderes als die durch die Kraft der Vernunft entdeckte Wahrheit.“ Die wahre Philosophie ist mit der wahren Religion identisch; denn beide fließen aus der göttlichen Weisheit. Allerdings kann nicht alles, was für den Weisen und Mündigen ist, auch vom Einfältigen und Unmündigen verstanden werden. Für den letzteren bedient sich die Schrift, die auch Eriugena als unerschütterliche Autorität gilt, häufig poetischer Sagen, Wunder und göttlicher Erscheinungen, die dem geläuterten Sinne des Wissenden nur Symbole geistiger Zustände sind, wie z. B. Hölle, Paradies, Himmelfahrt, die buchstäblich vorgestellte Wiederkunft zum jüngsten Gericht.

Die Naturphilosophie Eriugenas ist ganz in der neuplatonisch-mystischen Anschauungsweise des Areopagiten als Entfaltungssystem der Gottheit gedacht,

worein sich indessen auch aristotelische Unterscheidungen (des unbewegt Bewegenden, bewegt Bewegenden, bloß Bewegten) mischen. Seine Spekulation beginnt sofort mit der Versenkung in die unaussprechliche Tiefe des Wesens und Urquells aller Dinge, welcher „nicht geschaffen ist und doch schafft“. Als eigenschaftsloses Nichts, kennt die Gottheit zunächst sogar sich selbst nicht. Bewußt wird sie ihrer selbst erst als das „geschaffene und doch zugleich schaffende“ Wesen aus dem die ewigen Ideen (Urbilder) aller Dinge hervorgehen, deren Einheit der Logos darstellt. Sie gehen unter dem Einfluß des heiligen Geistes oder der pflegenden göttlichen Liebe in die „geschaffenen, selbst nicht schaffenden“ Dinge ein, natürlich in immer weiteren Abstufungen. So sind alle Dinge Erscheinungen Gottes (Theophanien), unser Leben Gottes Selbstoffenbarung in uns. Es gibt nichts außer ihm. Das Böse ist nur eine aus der menschlichen Freiheit entstandene verkehrte Richtung des Willens. Aus der Vielheit führt dereinst derselbe Logos die Welt wieder zu dem letzten Ziel der Dinge, zu Gott als dem Wesen, das „weder schafft noch geschaffen wird“, zur ewigen Ruhe zurück (deificatio = Vergottung); das Endziel ist identisch mit dem Uranfang, der Kreis vollendet.

Neben diesem neuplatonisch-mystischen zeigt jedoch Eriugenas System zugleich einen logischen Zug. Wie das Sehen weit mehr ist als das Gesehene, das Hören als das Gehörte, so existieren die Dinge in Wahrheit nur, insofern sie erkannt werden. Freilich werden die allgemeinen Gattungsbegriffe (Ideen) alsbald hypostasiert, indem sie das Seiende aus sich heraus erzeugen. So leitet der Vater der Scholastik bereits den berühmten Universalienstreit ein, der die ganze mittelalterliche Philosophie durchzieht.

2. So hoch Eriugenas Denken über dem seiner Zeitgenossen stand oder vielleicht gerade um dieses Abstandes willen, gewann er keine unmittelbare und nachhaltige Bedeutung, wie denn überhaupt die karolingische Kultur rasch in Trümmer ging. Das 10. Jahrhundert war in Frankreich und namentlich in Italien im ganzen eine Periode der Unkultur, Sittenroheit, Unwissenheit und des Aberglaubens, und in Deutschland ließ die tatbewegte Zeit der philosophischen Muße keinen Raum. Gegen Ende des Jahrhunderts erglänzt mit

einem Male ein neues Licht in Gestalt des als Sylvester II. auf den päpstlichen Stuhl erhobenen Gerbert († 1003), eines großen Geistes, der dem blöden Auge der Zeitgenossen als unheimlicher Zauberer erschien. In dem Kloster Aurillac (Auvergne) vorgebildet, nacheinander Bischof von Reims, Ravenna und Rom, ein eifriger Liebhaber der Alten, aber noch mehr der Mathematik, Astronomie und Naturwissenschaft, ausgezeichnet als Lehrer, teilte er seinen Schülern nicht ein rohes Vielerlei von Wissen mit, sondern baute vor ihren Augen in den Gesetzen der Natur, der Sprache und des Denkens ein System natürlicher Weltanschauung auf. Die 7 freien Künste waren hier zu einem einheitlichen Ganzen verbunden, selbst die Theologie nur eine neben den anderen, alle Einzelwissenschaften untergeordnet der Philosophie. Auf diesem Gebiete wenigstens keine übernatürliche Erleuchtung, sondern Vertrauen zu der Zuverlässigkeit des natürlichen Erkennens, das nur soweit reicht als das Gesetz! Dann freilich folgt die Ergänzung durch die Welt des Glaubens. „Wo die Worte fehlen, schwelgt der Glaube,“ setzt er als Motto über eine seiner theologischen Schriften, welche das Dogma der Transsubstantiation verteidigt. Wie er sich das Verhältnis dieser übernatürlichen Welt des Glaubens zu der natürlichen des Wissens gedacht hat, ist unbekannt. In seinem praktischen Wirken jedenfalls verließ er sich auf seinen weltlichen Verstand, wenngleich er freilich mit religiöser Überschwänglichkeit von der über alles Weltliche erhabenen Würde des Priestertums zu reden wußte.

3. Um die Mitte des 11. Jahrhunderts macht sich, wohl unter dem Einfluß von Gerberts zahlreichen Schülern, in Deutschland unter dem gelehrten Kaiser Heinrich III., in allen drei Kulturländern ein neuer wissenschaftlicher Aufschwung bemerkbar, der dann nie wieder ganz vernichtet worden ist. Die wissenschaftliche Hegemonie ging zunächst auf Frankreich über. Besonders berühmt als Pflanzstätte der Wissenschaft war die Schule von Chartres unter ihrem als „Sokrates der Franken“ gefeierten Leiter Fulbert, der übrigens mehr anregender Lehrer als origineller Denker war, seine Schüler vor Neuerungen warnte und ihnen riet, sich an die Schriften der Väter zu halten. Sein berühmterer Schüler, Berengar von Tours (999—1088) beherzigte diese Warnung nicht. Uns interessiert weniger seine Bestreitung der

orthodoxen Abendmahlslehre Lanfranks, die alle Gebildeten der Zeit in zwei Parteien spaltete, als seine bei dieser Gelegenheit entwickelte Stellung zum Dogma überhaupt. Berengar ist in der Tat ein Aufklärer des 11. Jahrhunderts. Wohl verwendet er zu seiner Verteidigung, wo es ihm gelegen ist, die Autorität der Kirchenväter (des Ambrosius, Augustin u. a.) und der Bibel, aber sein kritischer Geist hat bereits die Wandelbarkeit der ersteren erkannt; die Bibel wird ohne geistige Auslegung zum Fabelbuch, „der Buchstabe tötet.“ Auch Synoden und Konzilien sind nicht unfehlbar. Der Wahrheit allein kommt der Sieg zu. Diese wurzelt freilich in Gott, kann aber auf Erden nur in der Vernunft ihre Stätte haben, die freilich für ihn, wie für die ganze Scholastik, vorzugsweise im logisch-dialektischen Beweisverfahren besteht. Gegen die Wahrheit, die Vernunft, die Evidenz der Dinge, das Gewissen kann niemand. Kein Wunder, keine Macht des Himmels und der Erde kann Unwahres wahr, Unmögliches möglich machen.

Berengar war ein Theoretiker der Aufklärung, nicht ihr Held. Auch er hat sich schließlich, wie so viele nach ihm, der römischen Kurie (Gregor VII. war ihm übrigens persönlich zugeneigt) „lößlich unterworfen“. Dennoch ist der Eindruck seines Auftretens ein lang andauernder gewesen; noch Lessing hat sich mit ihm beschäftigt. Berengars Abendmahlslehre aber steht ferner in Zusammenhang mit dem philosophischen Hauptproblem der Scholastik, das wir schon bei Eriugena streiften und zu dem wir nun übergehen: dem Verhältnis der Gattungsbegriffe (universalia) zu den Dingen (res).

§ 60. Der Universalienstreit oder: Nominalismus und Realismus (Roscelin, Anselm von Canterbury u. a.).

J. Löwe, *Der Kampf zwischen Nominalismus und Realismus*. Prag 1876. — *Die Hauptwerke über Anselm von*: Hasse (Lpz. 1842–52) und Ch. de Rémusat. 2. Aufl. Paris 1868.

1. In der Einleitung des Porphyrius zu Aristoteles' logischen Schriften wird die Frage aufgeworfen, ob die Gattungsbegriffe (genera und species, zusammengefaßt unter dem Namen universalia), z. B. Eiche, Rind, wirklich d. h. dinglich oder nur in unseren Gedanken vorhanden, ob sie körperlich oder unkörperlich seien, ob

sie gesondert von den Sinnendingen oder nur in und an denselben existieren. An diese, dem Mittelalter nur in der lateinischen Übersetzung des Boethius vorliegende, Stelle knüpfte sich der fast das ganze Mittelalter durchziehende sogenannte Universalienstreit. Die einen (die Realisten) behaupten, indem sie sich dabei auf Plato (von dem freilich damals nur ein Teil des Timäus bekannt war!) beriefen, daß die Gattungsbegriffe das Ursprüngliche und Wirkliche, sowohl der Zeit wie dem Range nach, also die wahrhaften Dinge (*res*) seien, welche das Besondere aus sich erzeugten (*universalia ante rem*). Dem gegenüber behauptete die andere Partei, die Nominalisten, daß die allgemeinen Begriffe bloße Worte (*nomina, voces*) oder Abstraktionen (*intellectus*) des Verstandes seien, während in Wirklichkeit nur die Einzeldinge existierten (*universalia post rem*). Zwischen beide schob sich später eine vermittelnde, auf Aristoteles sich berufende Ansicht (sog. gemäßigter Realismus), wonach die Universalien zwar real existierten, aber nur in oder an den Einzeldingen (*universalia in re*).

2. Die althergebrachte Ansicht war im allgemeinen der Realismus, den wir denn auch Eriugena vertreten sahen. Dem gegenüber zeigen sich in der Schule von Fulda schon nominalistische Anfänge, die jedoch größere Bedeutung erst in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts durch das Auftreten des Roscelin von Compiègne erreichen. Von ihm selbst ist nur ein Brief an seinen Schüler Abälard erhalten; das übrige wissen wir durch die Schriften seiner Gegner, besonders Abälards und Anselms. R. bildete die nominalistische Doktrin so konsequent durch, daß er auch die Unterscheidung von Teilen an den Einzeldingen für eine willkürliche, nur der menschlichen Auffassung und Mitteilung dienliche Zerlegung erklärte. Indessen hätte man ihm Sätze wie: „Es gibt keine Farbe an sich, sondern nur gefärbte Körper“; „es gibt keine Weisheit an sich, sondern nur weise Menschen“, seitens der Kirche wohl noch hingehen lassen. Gefährlich wurde ihm, daß er den Nominalismus auch auf die Trinitätslehre anzuwenden wagte. Da die Wirklichkeit nur in den Individuen existiert, so, lehrte er, seien auch die drei Personen der Gottheit drei getrennte Substanzen, also im Grunde drei Götter. Wegen dieses „Tritheismus“ wurde er von einer Synode zu Soissons 1092 verurteilt und zum Widerruf gezwungen. —

Mit Roscelin erlosch der Nominalismus auf lange Zeit; erst im 14. Jahrhundert (vgl. § 68) ist er wieder emporgekommen.

3. Der Realismus feierte einen glänzenden Sieg in Roscelins Gegner Anselm von Canterbury (1033 bis 1109), Sohn eines piemontesischen Edelmanns, Schüler und Nachfolger von Berengars Gegner Lanfrank als Abt von Bec, zuletzt 16 Jahre Erzbischof von Canterbury und als solcher durch seine hartnäckige Verfechtung gregorianischer Prinzipien mehrfach mit dem englischen Königtum in Streit geraten. Auch in Glaubenssachen tritt er unbedingt für die kirchliche Autorität ein und ist insofern streng genommen der erste eigentliche Scholastiker. Der Glaube muß der Erkenntnis vorausgehen, dann freilich zu letzterer aufstreben; in diesem Sinne ist sein *credo, ut intelligam* gemeint. Für den der wahren Einsicht Unfähigen reicht die bloße demütige Verehrung (*veneratio*) aus. Die Sinne, so lehrt seine Schrift *De veritate*, im Sinne des Realismus, erkennen das Einzelne, der Geist das Allgemeine; jedes Wesen ist nur dadurch wahr oder gut, daß es an der höchsten Wahrheit oder Güte (Gott) teilnimmt. Seine wichtigsten Lehrstücke sind 1. der ontologische Beweis für das Dasein Gottes, 2. seine Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi.

Den ersteren entwickeln die beiden Schriften *Monologium* und *Proslogium* („Anrede,“ sc. an die Gottheit). Das allgemeinste Wesen muß auch das allerrealste (*ens realissimum*) und allervollkommenste (*ens perfectissimum*) sein; aus diesem Sein (*esse*) aber folgt notwendig seine Existenz. Während die erstgenannte Schrift diesen Gedanken mehr auf kosmologischem Grunde darlegt, leitet das *Proslogium* die Existenz Gottes (*esse in re*) rein aus seinem Begriffe (*esse in intellectu*) ab. — Die Schrift *Cur deus homo?* sucht die logische Notwendigkeit von Christi Opfertod zum Entgelt für die Sündenschuld der Menschheit zu beweisen. Voraussetzungen und Beweisgang sind weit mehr juristisch als ethisch. Der Mensch wird gar nicht als sittliches Subjekt gewürdigt, sondern der Sündenfall stellt eine unendliche Beleidigung Gottes dar, die nur durch das stellvertretende Opfer des Gottmenschen gesühnt werden kann. Im übrigen haben wir auf diese noch heute in orthodoxen Kreisen angenommene Rechtfertigungstheorie, als spezifisch theologisch, nicht

weiter einzugehen. Auch die übrigen Schriften des einflußreichen Kirchenlehrers behandeln meist theologische Themata (Trinität, Willensfreiheit und Prädestination, Erbsünde u. dergl.). — Sein ontologischer Gottesbeweis fand einen scharfsinnigen Bestreiter in dem französischen Mönche Gaunilo.

Zu den extremsten Realisten gehörte, nach Abälards Zeugnis, Wilhelm von Champeaux († als Bischof von Châlons s./M. 1121). In Sokrates, soll er behauptet haben, sei die „Sokratität“ das bloß Zufällige, die Menschheit das Substantielle. Die „Weißheit“ würde existieren, wenn es auch kein einziges weißes Ding gäbe. Eine vermittelnde Stellung in dem Universalienstreit nahm der berühmte Abälard ein.

§ 61. Peter Abälard (1079—1142).

Ch. de Rémusat: Abélard, 2 Bände, Paris 1845. Neuere Darstellungen: Deutsch, Peter Abälard, ein kritischer Theologe des 12. Jahrhunderts, Leipzig 1883. Hausrath, Peter Abälard, Leipzig 1893. Seine Stellung als Aufklärer behandelt (freilich nicht ohne Uebertreibung) H. Reuter a. a. O., I, 183—259, seine Ethik Theob. Ziegler, Gesch. d. christl. Ethik, S. 262ff., auch in einer besonderen Abhandlung. Die vollständigste Ausgabe seiner Werke von V. Cousin, 2 Bde., Paris 1849—59.

1. Peter Abälard (Pierre Abeillard), 1079 zu Pallet bei Nantes geboren, lernte als Schüler erst des Roscelin, dann des Wilhelm von Champeaux die beiden Hauptrichtungen der Scholastik an der Quelle kennen. Durch seine Überwindung des letzteren in einem öffentlichen Redestreit erwarb er sich hohen Ruhm als Dialektiker, der während seiner dann folgenden Lehrtätigkeit an der Kathredalschule zu Paris noch stieg. Sein berühmter Liebeshandel mit Heloise, der zu der bekannten Katastrophe führte (von ihm selbst ausführlich erzählt in der *Historia calamitatum mearum*, vgl. die Schriften von L. Feuerbach 1844 und M. Carrière 1853) machte seine glänzende Gestalt den Zeitgenossen noch interessanter. Seine Bücher gingen von Hand zu Hand, Burg zu Burg, Stadt zu Stadt; auch in andere Länder, besonders nach Italien, wo sie selbst am päpstlichen Hofe gern gelesen wurden. Auf den Landstraßen und in den Häusern disputierten Männer, ja selbst Frauen, über seine Sätze. Trotzdem erfolgte zweimal, auf Betreiben seines unermüdlichen Gegners Bernhard von Clairvaux

(§ 62b), eine Verurteilung seiner Lehre, und er — unterwarf sich, als gehorsamer Sohn der Kirche. Bald nach der zweiten Verurteilung starb er in einem Kloster (1142).

Im Universalienstreit nahm Abälard, soweit sich aus seinen gerade in dieser Hinsicht unvollständig erhaltenen Schriften erkennen läßt, eine vermittelnde Stellung ein. Die Realität des Allgemeinen stellt sich an jedem Einzelwesen individuell dar (*universalia in rebus*). Die Formen (Ideen) der Dinge existierten von jeher im göttlichen Geiste als Begriffe (*conceptus mentis*), die der Mensch nun in den nach ihnen geschaffenen Dingen mit seinem Verstande erkennen kann.

2. Wichtiger als diese eklektische Stellung im Universalienstreit und als die wahrscheinlich schon sehr früh geschriebenen logischen Untersuchungen seiner „Dialektik“ ist für uns seine allgemeine theologisch-philosophische Stellung. Abälard nimmt ohne Zweifel in der Geschichte der Aufklärung während des Mittelalters eine wichtige, wenn nicht die wichtigste Stelle ein. Es klingt ganz modern, wenn er ausführt, daß gegenüber den Angriffen auf die Kirche, der Verzicht auf den reinen Autoritätsstandpunkt geboten sei. Wie alle Kräfte, so ist auch die Vernunft dem Menschen zum Guten verliehen. Besonders in dem „Dialog zwischen einem Philosophen, Juden und Christen“ versteigt sich unser Theologe zu bemerkenswert kühnen Wendungen. Die Autorität könne, sagt er, nur einen vorläufigen Ersatz bieten. Auch der Zweifel hat seinen Wert; durch ihn kommen wir zur Forschung, durch Forschung aber zur Wahrheit. Die Vernunft beweist, nicht Bibelsprüche oder Wunder, selbst wenn sie heute noch geschähen und nicht vielmehr auf Betrug oder Aberglauben beruhten. Sie vertritt die Macht der Einheit, Notwendigkeit, Sicherheit, Allgemeinheit. Erst wissen, dann glauben! *Plus ratio quam lex, plus consuetudine lex sit!* Christ sein heißt Logiker sein (was merkwürdigerweise mit der Logos-Würde Christi zusammengebracht wird). Dementsprechend muß dann auch die Bibel nicht nach ihrem der beschränkten Fassungskraft der Menge angepaßten Buchstaben, sondern geistig verstanden werden. Die Himmelfahrt z. B. bedeutet dem Aufgeklärten die Erhebung der Seele zum Himmlischen, da, wie er wohl weiß, im Weltbild der

Wissenschaft ein örtlicher Himmel und eine örtliche Hölle keine Stätte haben; die Dreieinigkeit besagt nur, daß Gott Macht, Weisheit und Liebe sei u. s. w. Ob sein Werk *Sic et non* („Ja und Nein“) einem unmittelbar aufklärerischen Zwecke dienen sollte, ist nicht sicher. Aber, indem es die Ansichten der bedeutenderen Kirchenväter über alle wichtigeren kirchlichen Lehren in pro und contra einander gegenüberstellte und dem Leser die Lösung der Widersprüche überließ, regte es jedenfalls indirekt zur kritischen Prüfung an.

3. Abälard hat ferner zum erstenmal im Mittelalter die Ethik in einer besonderen Schrift behandelt, und zwar, wie schon ihr Titel *Scito te ipsum* (*Erkenne dich selbst!*) erkennen läßt, im Gegensatz zu der üblichen Art so, daß er auf die Gesinnung und das Gewissen des Einzelnen zurückgeht. Sünde wie Sittlichkeit bestehen einzig und allein in der *intentio animi*, d. i. Gesinnung. Sünde ist nur da, wo ein Mensch gegen sein Gewissen handelt. Reue, Beichte und Buße haben Wert nur, wenn sie aus dem Herzen hervorgehen. Nach dem obengenannten Dialog ist älter als alle übernatürliche Offenbarung das natürliche Sittengesetz, das bei allen gleich ist, unwandelbar, in sich selbst wurzelnd, an sich zum Heile hinreichend. Abel und Abraham lebten Gott wohlgefällig vor der mosaischen Gesetzgebung, und was die Praxis des sittlichen Lebens angeht, so werden die Christen, namentlich die entarteten der Gegenwart, darin von den griechischen Philosophen beschämt (Sokrates und Plato hält Abälard für göttlich inspiriert, ja Plato soll schon fast alle Artikel des christlichen Glaubens entwickelt haben, habe sie aber der Menge verschweigen müssen, weil die Zeit des Christentums noch nicht gekommen war!). Christus stellte nur das ursprüngliche Sittengesetz wieder her, aber er vollendete es, indem er uns zu Gott als dem höchsten Gute zurückführte. Gegenüber Anselms Satisfaktionstheorie hebt Abälard die Macht der erlösenden Liebe hervor. Am Schlusse des Dialogs erfolgt keine Entscheidung über den Vorzug einer bestimmten Religion, sondern der Christ, der Jude und der „Philosoph“, d. i. konfessionslose Freidenker finden sich zusammen auf dem Boden des Sittengesetzes und der Humanität.

4. Dennoch würde man sich täuschen, wenn man hier nach Abälard, der auch in seinem Stile, wenn es sich

nicht gerade um logische Subtilitäten handelt, etwas Modernes an sich hat, für einen Aufklärer im modernen Sinne halten wollte. Nicht bloß, daß er die Massen verachtete und ein geistiger Aristokrat blieb — das haben auch andere „Aufklärer“ getan! — nein, er will schließlich mit der gepriesenen Vernunft doch nur — die Dogmen der Kirche verteidigen. Die Fülle der Wahrheit liegt allein in Gott; göttliche Dinge sind nicht mit der kleinen Vernunft des Menschen — *ratio nuncula humana* — zu erfassen, sondern es bedarf dazu der Erleuchtung von oben. Über dem Anfangsglauben des Wissens steht der evangelische Vollglaube eines Thomas und Paulus. Seine Apologie des Wunders ist gequält und mit seiner Grundanschauung von dem stets sich selbst gleichen Wirken Gottes nicht vereinbar. Einen ähnlich widerspruchsvollen Eindruck machte schon den Zeitgenossen seine Erlösungslehre. Auch in der Ethik finden sich solche Widersprüche und Konzessionen an die hergebrachte kirchliche Auffassung. Neben den Kardinaltugenden, deren höchste die christliche Liebe, tritt doch auch die Mönchstugend der *humilitas* stark in den Vordergrund; die Ehe gilt im wesentlichen nur als Mittel gegen geschlechtliche Zügellosigkeit; er hält fest an der Verdammnis der Ungetauften und an der Unterscheidung von Tod- und läßlichen Sünden, wie denn auch noch für das Jenseits Grade der Seligkeit unterschieden werden. „Groß veranlagt, reich an Gaben, von ungewöhnlich mannigfaltigen Bedürfnissen bewegt, hat sich Abälard, der Troubadour unter den Scholastikern, der kritische Dialektiker unter den Mystikern, der religiöse Bekenner unter den Männern der Skepsis . . . doch nicht zu einer harmonischen Persönlichkeit durchbilden können.“ (*Reuter a. a. O. S. 258.*) Für seine Zeit hat er jedenfalls Bedeutendes geleistet.‡

§ 62. Ausläufer der Fröhscholastik (12. Jahrh.):

- 1) Platonisierende Naturphilosophen und Dialektiker, 2) Mystiker, 3) Summisten.

Die verschiedenen Richtungen, die Abälards vielseitiger Geist in sich vereinte, treten bei anderen seiner Zeitgenossen und Nachfolger wieder auseinander. Auch solche, die sich „reine Aufklärer“ (*puri philosophi*) nannten, hat es

damals schon gegeben; doch kennen wir von ihnen nicht einmal die Namen. Etwas mehr wissen wir von

1) einer platonisierenden Richtung, die, dem Vorbilde Gerberts folgend, mit dem Studium der Antike dasjenige der Natur verband und besonders in der Schule von Chartres (§ 59) gepflegt ward. Hier lebten und lehrten als *magistri scholae* in der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts die beiden gelehrten Brüder Bernhard und Thierry (Dietrich), hier oder in dem benachbarten Tours schrieb des letzteren Freund Bernhard Silvester, in Anlehnung an den platonischen Timäus (die damals fast allein bekannte von Platos Schriften), seinen vielgelesenen und uns erhaltenen Megakosmos und Mikrokosmos, eine halb in Prosa, halb in Versen abgefaßte, mit mythischen Allegorien verbrämte tiefsinnige Naturphilosophie, in der von kirchlicher Dogmatik so gut wie nichts zu spüren ist. — Die ähnliche Weisheit Adeldards von Bath suchte dem Verdachte der Ketzerei und der Verfolgung dadurch zu entgehen, daß sie einem Araber in den Mund gelegt wird. — Auch Wilhelm von Conches will in seiner *philosophia mundi* bloß „Akademiker“, d. h. platonischer Philosoph sein, womit er jedoch eine Art Atomismus, ja den Versuch einer materialistischen Gehirnphysiologie (Lokalisierung der Denkkraft, der Phantasie und des Gedächtnisses in gesonderten *cellulae*) verbunden zu haben scheint, während er in Glaubenssachen der Autorität der Kirchenväter folgen zu wollen erklärte. Trotzdem entging auch dieser im Gegensatz zu dem unruhigen, vielfach umhergetriebenen Abälard stille Wahrheitsforscher und Lehrer der Verfolgungssucht derer nicht, die „von Ketzerei sprechen, wo sie nicht mehr verstehen,“ und die z. B. an seiner Rationalisierung der Schöpfungsgeschichte Anstoß nahmen. Auch er widerrief. — Waren Bernhard Silvester und Wilhelm von Conches außerdem auch als gute Grammatiker berühmt, so zeichnete sich der Bischof von Poitiers, Gilbert de la Porrée († 1154), durch die logische oder, wie man damals sagte, dialektische Virtuosität aus, mit der er die kirchliche Dogmatik auf dem Wege der natürlichen Vernunft zu begründen versuchte. Erhalten von ihm ist ein Kommentar zu zwei Schriften des Boethius und ein kurzer Abriß betr. die 6 letzten Kategorien des Aristoteles. Sein Satz, daß in Gott oder der reinen Form die gleichfalls stofflosen Ideen oder

Urbilder der körperlichen Dinge, nach denen alles geschaffen ist, ihren Grund haben, erinnert an den Neuplatonismus. Zu Gilberts Schülern zählte u. a. der bekannte deutsche Chronist Otto von Freising.

2) Mystiker. Hatte Gilbert nach dem Ausdrucke J. E. Erdmanns die Scholastik als „bloße Vernunftlehre“ zu begründen unternommen, so suchte man sie von anderer Seite zur „bloßen Religionslehre“ zu machen und gelangte dadurch in den Hafen der Mystik. Viel trägt die aus dem religiösen Aufschwung des 11. Jahrhunderts (Cluniazenser) hervorgegangene Kreuzzugstimmung dazu bei, und als deren hervorragendster Träger im 12. Jahrhundert der berühmte Abt Bernhard von Clairvaux (1091—1153), der siegreiche Gegner Abälards, diesem an Tiefe des religiösen Gemüts und Geschlossenheit des Charakters wie an weltgeschichtlicher Bedeutung ebenso überlegen, wie an theoretischer Begabung unter ihm stehend. Streitbarer Vorkämpfer der Orthodoxie und Mystik zugleich, verachtet er als heidnisch alles Wissen um des Wissens willen, ja überhaupt die Welt (*De contemptu mundi*) und preist als die eigentliche Tugend des Christen die Demut. Die letzte und höchste aber von deren zwölf Stufen (*De gradibus humilitatis*), zugleich die höchste der Seligkeiten, bildet „die geheimnisvolle Auffahrt der Seele in den Himmel, das süße Heimkehren aus dem Lande der Leiber in die Region der Geister, das Sichaufgeben an und in Gott.“ Die theoretische Grundlage aller Frömmigkeit ist ihm die Betrachtung (*De consideratione l. V*), ihre Krone die Gottesliebe (*De diligendo Deo*). Mit schwärmerischer Innigkeit (daher sein Beiname Dr. mellifluus), ja oft in gefühlsseligem Überschwänglichkeits versenkt er sich in die Wunder der göttlichen Liebe, in die Anschauung der Wunden des gekreuzigten Heilands, gern in den Bildern des Hohen Liedes schwelgend, über das er seinen Mönchen 86 (noch erhaltene) Predigten gehalten hat. Auf der höchsten Stufe der Liebe, der wahren Gottesliebe, liebt der Mensch auch sich selbst nur noch um Gottes willen. Freilich ist diese höchste Stufe nur für Augenblicke erreichbar (vgl. die Monographie von Hüffer, Bd. I, Münster 1886).

Systematischer als Bernhard gehen die Viktoriner (Leiter der Klosterschule S. Viktor in der Nähe von Paris) Hugo und Richard zu Werke. Hugo (1096—1141), von

Geburt ein deutscher Graf (von Blankenburg am Harz), unterscheidet in seinem *Soliloquium* und seinem Werke *De sacramentis christianae fidei* unter dem Einflusse augustinischer Weltanschauung (unter dem auch schon Bernhard stand) drei Stufen der intellektuellen Tätigkeit, drei „Augen“ des Menschen. Die erste (*cogitatio*) — das äußere Auge — hat es nur mit dem Sinnlichen zu tun, die zweite (*meditatio*) — das innere Auge — mit dem begrifflichen Denken, welches das hinter den werdenden und vergehenden äußeren Formen verborgene Wesen der Dinge zu erforschen sucht. Beide aber sind streng auf die Welt der Erfahrung beschränkt, während die dritte und höchste Stufe (*contemplatio*) — das geistige Auge — in der unmittelbaren Anschauung (Vision) des Göttlichen besteht, welche die heilige Ruhe der reinen Liebe in uns schafft. — Hugos Schüler, der Schotte Richard von S. Viktor († 1173), gleich ihm ein Mann von umfangreicher Gelehrsamkeit, die er in einem besonderen Unterrichtsbuche niederlegte, baut die Lehre des Meisters noch weiter aus, indem er sechs Stufen der Erkenntnis, darunter drei der Kontemplation, unterscheidet. Diese letztere wird erst durch den Tod der Vernunft geboren und erhebt sich nicht bloß über, sondern auch wider dieselbe. — Während diese beiden Viktoriner mit germanischer Gemütsinnigkeit in die Tiefen des Gefühlslebens dringen, erscheint dagegen Richards Nachfolger Walter von S. Viktor in seiner literarischen Tätigkeit als ein beschränkter Fanatiker, der mit Kampfeswut gegen die „vier Labyrinthe Frankreichs“: Abälard, dessen Schüler Peter von Poitiers, Gilbert und Petrus Lombardus (s. unter 3.), zu Felde zieht. Die sogenannte Wissenschaft dieser „Dialektiker“ gilt ihm als Gaukelei, zum Lachen reizend, als leeres Wortgepränge und heidnische Empörung gegen das Evangelium, die Kirche dagegen als das Orakel, das man anzurufen hat.

Eine andere, nämlich pantheistische Wendung, nimmt die Mystik unter Amalrich von Bene (Bennes bei Chartres), nach dessen, wahrscheinlich von Eriugena beeinflusster, Lehre Gott in allen Kreaturen lebt. Inwieweit die Albigenser und später die „Brüder des freien Geistes“ sich auf ihn mit Recht beriefen, ist ungewiß; jedenfalls wurde er 1204 verdammt, nach seinem Tode seine Gebeine ausgegraben und verscharrt, seine Anhänger, die Amalrikaner, als Ketzer mit Feuer und Schwert

verfolgt. Noch ausgesprochener erscheint der Pantheismus Davids von Dinant, der — wahrscheinlich schon unter dem Einflusse arabischer Philosophen (§ 63) — die Identität seiner drei Prinzipien: Gott, Geist und Materie behauptete, denn ein und dasselbe Sein liege ihnen allen zu Grunde (es erinnert das fast schon an Spinoza).

3) Summisten. Betonen die Mystiker vor allem den Akt des Glaubens (*fides, qua creditur*), so wollen die „Summen“-schreiber dessen Inhalt (*fides, quae creditur*) mitteilen. Wie Abälard sein *Sic et non*, so hatte auch schon Hugo von S. Viktor eine *Summa sententiarum*, d. h. eine Sammlung theologischer Lehrmeinungen geschrieben, wie gleichzeitig in England Robert Pulleyn (Pullus), der 1150 als Kardinal in Rom starb. Am berühmtesten aber wurde die Sammlung des Lombarden Petrus (Petrus Lombardus, † 1164 als Bischof von Paris), des sogen. *magister sententiarum*. Seine „4 Bücher Sentenzen“ wurden für Jahrhunderte, vielleicht gerade um ihrer Farblosigkeit willen, das allgemein anerkannte Kompendium der Dogmatik und die Grundlage der theologischen Schulstreitigkeiten (konnte doch später ein Jesuit Possevin 243 ihm bekannte Kommentare dazu zitieren!). Das erste Buch handelt von Gott, das zweite von seinen Geschöpfen, das dritte von der Erlösung und den Tugenden, das vierte von den Sakramenten. Der begabteste Summist war der Niederländer Alanus ab insulis († 1203), wegen seiner allseitigen Beschlagenheit Dr. universalis genannt, der unter dem Einflusse von Boethius und Gilbert in mehreren apologetischen Schriften, mit einem großen Aufwande von Gelehrsamkeit und nach mathematisch-deduktiver Methode, die Kirchenlehre gegen die Angriffe der Juden, Mohammedaner und Ketzern verteidigte und bereits eine bessere Kenntnis des Aristoteles (vgl. § 64) aufweist.

Einen passenden Abschluß der nun dargestellten Frühperiode der Scholastik bildet die Gestalt des nach einem langen Leben 1180 als Bischof von Chartres gestorbenen Engländers Johannes von Salisbury (Saresberiensis). Er war fast bei allen großen Zeitgenossen (Abälard, Wilhelm von Conches, Gilbert, Robert Pulleyn) in die Schule gegangen, aber auch bei den Alten und hat sich von den letzteren nicht nur ein für seine Zeit außergewöhnlich elegantes Latein, sondern

auch eine gewisse den meisten Scholastikern fremde Freiheit und Feinheit des Urteils angeeignet. Gegenüber den Wortklaubereien und Spitzfindigkeiten der Dialektik macht er den Standpunkt praktischer Nützlichkeit geltend. Cicero ist ihm Muster im Stil, wie auch in seiner eklektischen Haltung. Seine logische Hauptschrift (*Metalogicus*) ist reich an Mitteilungen über den logischen Schulbetrieb der Zeit und enthält eine verständige Darstellung des psychischen Entwicklungsprozesses: Empfindung, Anschauung, Begriff, Urteil u. s. w. Die Krone der Wissenschaft ist ihm jedoch, von seinem praktischen Standpunkte aus, die Ethik. Seine diesbezügliche Schrift *Policraticus* entbehrt zwar ebenfalls fester Prinzipien und ist, als Ganzes betrachtet, ein recht ungeordnetes Gemisch, enthält aber manche treffende Einzelbemerkungen. Die ersten sechs Bücher kennzeichnen „die Nichtigkeiten des Hoflebens“, übrigens von ziemlich opportunistischem Standpunkt aus, die folgenden sechs folgen mit kritischem Auge den „Spuren der Philosophie“, die freilich nur Momente der Wahrheit bringt; die letztere liegt allein bei der Kirche. Vorbedingung der Tugend ist die teils aus der Vernunft, teils aus Gottes Gnade stammende Selbsterkenntnis, Ziel aller Philosophie die nur auf der „Königsstraße“ der Tugend zu erlangende wahre Glückseligkeit. Er billigt u. a. den Tyrannenmord.

K a p i t e l IV.

Die Glanzzeit der Scholastik.

Zu der § 51 und § 58 erwähnten Literatur ist noch hinzuzufügen:
K. Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*. Wien 1881.

§ 63. Vorläufer: Arabische und jüdische Philosophen des Mittelalters.

Die Kreuzzüge brachten nicht bloß kriegerische, sondern auch geistige Berührungen mit dem Orient. Die morgenländische Kultur wirkte in manchen Beziehungen befruchtend auf die abendländische ein. Durch sie erst wurde der gesamte Aristoteles dem Abendlande bekannt. Indessen hat die arabisch-jüdische Philosophie doch zu wenig originale geistige Schöpfungen hervorgebracht und

dauernde Nachwirkungen gehabt, als daß nicht eine kurze Übersicht, wie wir sie im Folgenden zu geben versuchen, genügte.

1. Arabische Philosophie.

Näheres bei: Schmölders, *Essais sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, Paris 1842; vgl. dess. *Documenta philosophiae Arabum*, Bonn 1836. Dieterici, *Die Philosophie der Araber im 10. Jahrhundert* (8 Einzel-Abhandlungen), 1858—1876. S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1859. v. Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam*, Leipzig 1868.

a) Im Morgenlande.

Die Neuplatoniker der letzten, von Justinian aufgelösten athenischen Philosophenschule hatten sich (§ 50) nach Persien und Syrien gewandt, ohne hier den erhofften Einfluß zu finden. Dagegen wurde der der Kirche genehmere Aristotelismus in einzelnen syrischen Schulen gepflegt. So lernten die Araber, als sie ihren Siegeslauf durch das gesamte Morgenland vollendet hatten und sich der Pflege der Wissenschaften zu widmen begannen, durch syrische und arabische Übersetzungen fast sämtliche aristotelische Schriften (von Plato *Timäus*, *Republik* und *Gesetze*) kennen. Bald überflügelten sie ihre Lehrmeister. Am Anfange des 9. Jahrhunderts herrschte am Kalifenhofe zu Bagdad, unter der Herrschaft der Abbassiden, bereits reges wissenschaftliches Leben.

Praktische Naturkenntnisse d. h. Astronomie, etwas Mathematik, praktische Chemie und Medizin in roher Form waren bei den arabischen Wüstenbewohnern und Händlern seit Alters heimisch; dazu war dann der religiöse Aufschwung durch Mohammeds strengen und reinen Monotheismus gekommen. Daher ihr Interesse für die naturwissenschaftlichen wie für die metaphysischen Schriften des Aristoteles, welche letzteren ja einen theologischen Zug trugen und ihnen überdies zunächst in neuplatonischer Übersetzung und Auslegung bekannt wurden. Während sie in der Empirie rasch über die Naturkenntnisse des griechischen Philosophen hinauswuchsen, blieb dieser in der Theorie ihr Meister.

So sind die ersten in Bagdad lebenden Philosophen, die deutlicher hervortreten, Al Kendi († um 880) und der berühmtere Alfarabi († um 950), zugleich auch

Ärzte, Mathematiker und Astrologen, in der Philosophie nicht viel mehr als neuplatonische, allerdings selbstdenkende, Ausleger des Aristoteles. Sie gehörten der freidenkerischen Richtung der Mutaziliten an, die der Autorität des Koran die freie Forschung, der Offenbarung die Vernunft als höchste Instanz entgegensetzten. (Übrigens ist der einzige Araber von Geburt unter diesen und den folgenden Denkern Al Kendi.) Ein eigentümliches, aus neuplatonischen, aristotelischen u. a. Elementen gemischtes System, das zugleich ethisch-religiösen Charakter trägt und das ganze damalige Wissen encyclopädisch zusammenfaßt, bildete der gegen Ende des ersten christlichen Jahrtausends in Basra entstandene Geheimbund der von der mohammedanischen Orthodoxie verfolgten „lauteren Brüder“ aus. Dem reinen Aristotelismus näher steht der bedeutendste unter den morgenländischen Ärzten und Philosophen Avicenna (eigentlich Ibn Sina¹⁾ (980—1037), dessen „Kanon der Medizin“ jahrhundertlang Christen und Mohammedanern als Grundlage des medizinischen Unterrichts gedient hat. Philosophisch erscheint er namentlich dadurch bedeutsam, daß er sozusagen den Universalienstreit im Morgenlande bereits geschlichtet hat, ehe er im Abendlande entbrannte. Er lehrte nämlich, die allgemeinen Begriffe seien ante res im göttlichen Verstande, in rebus in den natürlichen Dingen, post res in unseren abstrahierten Begriffen. Neuplatonische Elemente liegen in seiner Lehre von der Emanation der Welt aus dem einen Absoluten, Vollkommenen, Guten (der Gottheit), ihrem Hinstreben zum Göttlichen, ihrer Erleuchtung durch dasselbe. Dagegen gelten ihm Welt und Materie als ewig und strengen Gesetzen unterworfen. Seine Psychologie trägt einen ausgeprägt empirischen Charakter.

Diese Philosophie erfuhr Angriffe von zwei Seiten. Einmal seitens der orthodoxen Dogmatiker, der sogen. Motakallimun (oder Mutekallem), d. h. Lehrer des Worts, die im Gegensatz zu Avicennas Entfaltungstheorie einen merkwürdigen, mit unaufhörlichem Werden verbundenen, aber beständigen göttlichen Eingriffen unterliegenden Atomismus (vgl. *Laßwitz* a. a. O. I 134 ff.) aufstellten (Gott kann z. B. auch Feuer und Kälte mit

¹⁾ Die jetzt gebräuchlichen Namen der arabisch-jüdischen Philosophen sind schlechte Latinisierungen des Mittelalters.

einander verbinden). Andererseits von dem um 1100 lebenden Perser Algazel, der sich in seiner skeptisch gehaltenen *Destructio philosophorum* (die lateinischen Übersetzungen dieser Schriften stammen in der Regel aus nicht viel späterer Zeit) die Widerlegung der Philosophie zum Ziele setzte, um dann in seinen theologischen Werken ausgeprägter Rechtgläubigkeit zu huldigen, indem er alle Erkenntnisse in solche teilt, die der Religion nutzen, und, die ihr schaden. In der Tat hatte seine „Wiederbelebung der Religionswissenschaft“ (so der Titel eines von ihnen) Erfolg. Die freiere Philosophie erhielt durch Algazels unphilosophischen, aber vom Staate und der „Kirche“ begünstigten Skeptizismus einen solchen Stoß, daß sie aus dem Orient, wo überhaupt das geistige Leben des Islam bald zusammenbrach, auswanderte nach dem fernen Westen, wo sich das muselmännische Schwert ein neues Reich gegründet hatte.

b) In Spanien.

Spanien war das Land, in dem im 12. Jahrhundert Künste und Wissenschaften mehr als in jedem anderen blühten, und vor allem durch das von ihnen beherrschte Spanien sind die Araber die geistigen Vermittler zwischen Orient und Occident geworden. Auch die im Folgenden genannten Philosophen sind zugleich Ärzte, Mathematiker, Astronomen oder Alchemisten.

1. Avempace († 1138) behandelt in seiner *Leitung des Einsamen* die Stufen der menschlichen Erkenntnis von dem tierischen Instinkte an bis hinauf zu dem aus der Gottheit fließenden Denken, das mit seinem Objekt identisch ist. Sein Nachfolger Abubacer (Ibn Tophail) legte diese stufenweise Entwicklung in einem philosophischen Roman: *Der Lebende, der Sohn des Wachenden* (deutsch unter dem Titel „der Naturmensch“ von Eichhorn, 1783) dar, dessen Held, auf einer einsamen Insel ohne Eltern entstanden, abgeschlossen von aller Welt, völlig aus sich heraus zur wahren Erkenntnis und Religion gelangt, die mit der Weisheit eines zu ihm verschlagenen treuen Bekenners des Islam durchaus übereinstimmt. Allein die reine Wahrheit ist nur für wenige Starke, nicht für die autoritätsbedürftige Masse, wie beide bei der Fahrt zu einer anderen Insel erfahren. Das Höchste ist, trotz seiner Betonung der menschlichen Selbständigkeit, für Abubacer die Vereinigung mit Gott.

2. Der berühmteste, wenn auch nicht selbständigste, der arabischen Philosophen in Spanien ist Averroës (Ibn Roschd), geb. 1126 zu Cordova, Theologe, Jurist, Mediziner und Philosoph zugleich, eine Zeit lang Richter, dann Leibarzt des Kalifen, zuletzt aber wegen seiner Freidenkerei vom Hofe verbannt, † 1198 in Marokko. Seine Schriften, insbesondere seine zahlreichen (zum Teil in dreifacher Bearbeitung verfaßten) Kommentare¹⁾ zu Aristoteles, den er übrigens nur durch arabische Übersetzungen kannte, sind zusammen mit des letzteren Schriften im 15. und 16. Jahrhundert sehr häufig gedruckt worden. Von den eigenen Werken des Averroës heben wir hervor die (nur in einer schlechten lateinischen Übersetzung erhaltene) gegen Algazel gerichtete Schrift *„Destructio destructionis“*. Das Hauptwerk über ihn *E. Renan, Averroës et l'averroïsme*, Paris 1852, 3. Aufl. 1869. — Averroës ist durchaus Aristoteliker. Aristoteles ist „die Regel und das Muster, das die Natur erfand, um die höchste menschliche Vollendung zu zeigen“, er „ward uns durch die göttliche Vorsehung gegeben, damit wir wüßten, was zu wissen möglich ist“. So hängt er denn auch, trotz des fortgeschrittenen Naturwissens, durchaus an der durch die Neuplatoniker überlieferten aristotelischen Welt- und Naturauffassung fest. Über der unvollkommenen, wandelbaren „sublunaren“ Welt existiert eine höhere, unvergängliche über den Sternen. Die Formen liegen als keimartige Substanzen von vornherein in der Materie, aus der sie sich durch Einwirkung der höheren Formen (Intelligenzen), in letzter Linie Gottes, zur Wirklichkeit entwickeln. Die Seele des Einzelmenschen ist an seinen Körper (die Gehirnmittelpunkte) gebunden, daher sterblich, unsterblich dagegen der in allen Menschen vorhandene Geist (= Vernunft). Durch Ausbildung seiner Vernunft kann sich der Mensch schon hienieden mit dem „tätigen Geiste“ vereinigen. — Ähnlich Abubacer und verschiedenen christlichen Philosophen, die wir schon kennen gelernt haben, lehrt auch Averroës, daß Philosophie und geoffenbarte Religion an sich nicht im Widerspruche mit einander stehen. Die letztere ist für die große Menge und muß sich daher der Bilder bedienen, die Philosophie hat zu erklären und

¹⁾ Er wird daher von den Scholastikern oft schlechtweg „der Kommentator“ genannt, wie Aristoteles der Philosoph.

zu beweisen. Die würdigste Verehrung Gottes, der, weil vollkommen, auch bedürfnis- und willenlos ist, besteht in der wissenschaftlichen Erkenntnis seiner Werke.

Die philosophie-geschichtliche Bedeutung des Averroës beruht im wesentlichen darauf, daß er die Ergebnisse der arabisch-aristotelischen Philosophie als deren letzter hervorragender Vertreter zusammengefaßt und durch seine (ins Lateinische übersetzten) zahlreichen Schriften im gelehrten Abendlande, namentlich in Frankreich (Paris) und Italien, verbreitet hat (vgl. *Werner, Der Averroismus in der christlich-peripatetischen Philosophie des späteren MA.* Wien 1881). Dadurch, daß er die naturalistische Seite des Aristoteles (Ewigkeit der Welt, Wesenseinheit der Vernunft, Verzicht auf individuelle Unsterblichkeit) betonte, naturwissenschaftliche Kenntnisse verbreitete und für Aufklärung im Sinne der natürlichen Religion eintrat, wirkte er zersetzend auf die Scholastik (vgl. auch II. Teil, § 2); durch die scharfe Ausprägung seines aristotelischen Standpunktes trug er andererseits dazu bei, ihre Grundbegriffe zu befestigen. Auf seine Glaubensgenossen, deren Macht und geistiger Einfluß bald nach ihm zusammenbrach, scheint er weniger nachhaltig gewirkt zu haben, wohl dagegen auf das Denken der in Spanien lebenden gebildeten Juden.

2. Jüdische Philosophie.

Außer dem zu 1. erwähnten Buche von Munk vgl. die *Geschichten des Judentums* von Grätz, Geiger, Karpeles, ferner M. Eisler, *Vorlesungen über die jüdische Philosophie des MA.* Wien 1876—84; Joel, *Beiträge zur Geschichte d. Philos.* Breslau 1876.

1. Schon lange vor ihrer Beeinflussung durch die arabisch-aristotelische Philosophie existierte bei den Juden eine phantastische Geheimlehre, die Kabbala (d. h. Überlieferung), deren Keime bis in die vorchristliche Zeit hinaufreichen, und deren ausgebildete Gestalt viele Ähnlichkeit mit den neuplatonisch-gnostischen Vorstellungen zeigt. Hier wie dort stufenweise absteigendes Hervorgehen des Geringeren aus dem Höheren, Lehre von den Engeln, an deren Stelle später bloße Attribute gesetzt werden, u. a. m. Die beiden Hauptquellen sind das alte Buch der Schöpfung (Jesirah) — wahrscheinlich um 900 n. Chr. entstanden, aber dem Erzvater Abraham zugeschrieben! — und das erst im 13. Jahrhundert verfaßte Buch „des Glanzes“ (Sohar).

2. Zu dieser mystischen Geheimlehre (deren Grundprinzip die von Gott zuerst geschaffenen 10 Zahlen oder Formen und 22 Buchstaben sind!), tritt nun die von den arabischen Aristotelikern beeinflusste jüdische Philosophie in Gegensatz. Schon Saadja aus Ägypten († 942 in Babylonien) hatte die Vernunftgemäßheit der jüdischen Glaubenssätze zu beweisen gesucht. In Spanien ist der früheste Vertreter jüdischer Philosophie Salomon Ibn Gebirol („Sohn Gabriels“, 1020—1070), von den christlichen Scholastikern als Avicebra (oder Avicebrol) für einen Araber gehalten. Sein Hauptwerk, betitelt *Die Quelle des Lebens*, in hebräischer und lateinischer Bearbeitung erhalten, ist eine Verschmelzung jüdischer mit aristotelischen, mehr aber noch neuplatonischen Lehren. Als Mittelwesen zwischen Gott und Menschen gilt ihm der göttliche Wille, der die Welt geschaffen hat und bewegt. Alles außer Gott Existierende ist Materie, körperliche oder geistige (!). Avicebra's Lehre übte mehr Anziehungskraft und Einfluß auf die christlichen Scholastiker (besonders Duns Scotus, § 66) als auf die streng monotheistischen Juden und Araber aus. Dagegen hat die spätere Kabbala manches aus ihm aufgenommen. Seine Abhandlung *Verbesserung der Sitten* gehört dem Gebiete der Moral an. — Eine gleichfalls ethische Schrift des Bahja ben Joseph (gegen 1100) entwirft ein Moralsystem, in dem die Herzenspflichten über die äußeren gestellt werden, die meisten jedoch sich auf Gott beziehen.

3. Weitaus der bekannteste und einflußreichste der jüdischen Philosophen des Mittelalters ist Moses Maimonides (1135—1204), Zeit- und Heimatsgenosse des Averroës. Sein philosophisches Hauptwerk heißt: *Leitung der Zweifelnden* oder *Führer der Umherirrenden* und will denen, die durch Beschäftigung mit der Philosophie den Glauben verloren haben, zeigen, wie sie sich ihn auf wissenschaftlichem Wege wieder aneignen können. Der Sohn des Maimun war anscheinend mehr kluger Vermittler als originaler Denker. Auf wissenschaftlichem Gebiete gilt ihm Aristoteles als der zuverlässige Führer, auf religiösem wird dessen Autorität durch die Offenbarung eingeschränkt; doch will er biblische Stellen, die der Vernunft widersprechen, allegorisch gedeutet wissen. Gott ist über alle Natur und Körperlichkeit erhaben, sein Wesen unerforschlich. In der Ethik legt

M. besonderes Gewicht auf die Willensfreiheit und das Tun des Guten um seiner selbst willen. Das höchste Gut ist die Erkenntnis der Wahrheit. Die dianoetischen Tugenden schätzt er demgemäß höher als die ethischen, wie Aristoteles, mit dem er auch die richtige Mitte preist. Wegen seines Rationalismus von den orthodoxen Rabbinern vorübergehend heftig angegriffen, gewann er schließlich doch einen fast unbestrittenen und noch heute andauernden, wohlthätigen Einfluß auf seine Glaubensgenossen.

Als im 13. und 14. Jahrhundert die arabischen Aristoteliker von den Machthabern verfolgt wurden, ward ihre Lehre durch die freier gestellten spanischen Juden in Spanien und Südfrankreich verbreitet. Von den zahlreichen Übersetzern und Auslegern des Aristoteles und Averroës war der berühmteste Levi Gersonides (1288 bis 1344), der sich mit Averroës zu der Lehre von der Ewigkeit der Welt und dem Aufgehen der individuellen in die Weltseele bekannte. Dadurch, daß diese jüdischen Gelehrten die arabischen Übersetzungen des Aristoteles und die Schriften der arabischen Aristoteliker ins Lateinische übersetzten, wurde zuerst der ganze Aristoteles — wenn auch noch nicht im originalen Gewande — den christlichen Scholastikern bekannt.

§ 64. Der Umschwung der scholastischen Philosophie durch das Bekanntwerden des gesamten Aristoteles. Die Franziskaner Alexander von Hales und Bonaventura.

War der stärkere Anschluß der Kirchenlehre an die Philosophie des Aristoteles schon durch die Vermittlung der arabischen und jüdischen Philosophen gefördert worden, so wurde diese Bewegung noch gestärkt, seitdem im Laufe des 13. Jahrhunderts der griechische Urtext von Constantinopel her bekannt und ins Lateinische übersetzt wurde, aus dem man nun die wahre Lehre des Stagiriten erst kennen lernte. An diese knüpfte die Scholastik zunächst zögernd, dann aber um so lieber an, als sie erkannte, daß aus ihr eine wertvolle Stütze des eigenen Systems zu gewinnen war. In den Statuten der Pariser Universität von 1215 wird zwar nur das Studium der „neuen“, d. i. neuentdeckten Logik des Aristoteles neben der „alten“ erlaubt, dagegen das der Metaphysik und Naturphilosophie noch verboten, allein 1237 (offiziell

1254) auch dieses gestattet, nachdem man sie von den als ketzerisch geltenden neuplatonischen und averroistischen Auslegungen gereinigt hatte. Aristoteles erlangte bald eine so ungemessene Autorität, daß er als eine Art zweiter Johannes der Täufer, nämlich als „Vorläufer Christi in naturalibus“, ferner als „Norm der Wahrheit“, als die „geschriebene Vernunft“, ja häufig als „der Philosoph“ schlechthin bezeichnet wurde.

In dieser Richtung wetteiferten miteinander die beiden neugegründeten Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner. Der erste Scholastiker, der die gesamte aristotelische Philosophie gekannt und zur Begründung der Kirchenlehre verwertet hat, ist der von seinen Schülern als Theologorum monarcha und „unwiderleglicher Doctor“ (Dr. irrefragabilis) gepriesene englische Franziskaner Alexander von Hales († in Paris 1245). Sein erst von seinen Schülern ganz vollendetes, uns erhaltenes Hauptwerk ist die *Summa universae theologiae*. Hier zuerst wird die seitdem in Unterricht und schriftstellerischer Tätigkeit übliche scholastische Methode mit Virtuosität ausgeübt, d. h. zunächst eine einem vorliegenden Text entnommene theologische Frage aufgeworfen, dann die möglichen bejahenden bzw. verneinenden Antworten — sei es als „auctoritates“ (Bibelsprüche oder Aussprüche berühmter Kirchenväter), oder als „rationes“ (Lehren der antiken oder arabisch-jüdischen Philosophen, insbesondere des philosophus) — angeführt, schließlich die Entscheidung, sei es mit, sei es ohne Vorbehalt und „Distinktionen“, gegeben. So behandelt Alexanders Werk in seinen vier Büchern über 440 *quaestiones*, deren jede wieder in verschiedene „Glieder“ und „Artikel“ zerfällt. Der Inhalt ist rein theologisch (Buch I handelt von dem Schöpfer, II von der Schöpfung, III von dem Erlöser und seinem Erlösungswerk, IV von den Heilmitteln der Kirche).

Dem Wilhelm von Auvergne († 1249 als Bischof und Theologielehrer zu Paris) ist Aristoteles Führer für „alles unter der Mondsphäre“; in dem, was darüber hinaus geht, lehnt er sich daneben, soweit es seine Rechtgläubigkeit gestattet, auch an Plato an. Noch weit mehr geschieht dies bei dem italienischen Mystiker Johannes Fidanza, genannt Bruder Bonaventura (1221—1274), Schüler und Nachfolger Alexanders, später Ordensgeneral der Franziskaner, von seinen Verehrern als Dr. seraphicus

bezeichnet. Zwar ist auch ihm in Weltdingen Aristoteles Führer, aber das lumen inferius der fünf Sinne, das lumen exterius der mechanischen Künste und das lumen interius der Philosophie sind ihm alles nur Vorstufen und Hinweise auf das lumen superius der göttlichen Erleuchtung. Am bezeichnendsten für seine, vielfach an die Viktoriner (§ 62) und den Areopagiten sich anlehrende, Mystik ist sein *Wegweiser des Geistes zu Gott*, in dem 3 Stufen der Theologie (symbolische, eigentliche und mystische), 6 Stufen der Erkenntnis (Sinne, Einbildungskraft, Vernunft [Verstand], Intellekt, Geist und der apex mentis, die Vereinigung mit dem himmlischen Seelenbräutigam) unterschieden werden, von denen die letztere wieder (in anderen Schriften) in 3 Haupt- und 3 Nebenstufen zerlegt wird.

Diesem, aus Lehrer und Schüler bestehenden, Doppelgestirn der Franziskaner steht ein eben solches bei den Dominikanern gegenüber: Albertus Magnus und Thomas von Aquino.

§ 65. Verschmelzung von Aristotelismus und Kirchenlehre: die Dominikaner Albertus Magnus und Thomas von Aquino. (Primat des Intellekts.)

Die Lehre dieser beiden Dominikanermönche bezeichnet nicht bloß die Höhe scholastischen Denkens, sondern beherrscht auch heute noch in der ausgebildeteren Gestalt, die ihr der letztere verlieh, die offizielle „Philosophie“ der katholischen Kirche. Daher existiert namentlich über Thomas eine ausgebreitete Literatur. Wir heben hervor:

Ueber Albert die Schriften von Sighart (Regensburg 1857), die Kölner Festschrift von v. Hertling (1880) und besonders Bach, Des Albertus M. Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Römer, Araber und Juden. Wien 1881. Ueber Thomas die Werke des Franzosen Jourdain (1858), des Deutschen K. Werner (3 Bde., 1858 ff.), des Spaniers Gonzalez (1864, 3 Bde., deutsch Nolte, Regensburg 1885), des Philosophen Frohschammer (Lpz. 1889). (Titel und weitere Literatur siehe bei Ueberweg-Heinze II 272—275.) Von modernem Standpunkt aus Eucken, in einer besonderen Abhandlung (Halle 1886) und Lebensanschauungen S. 297 ff. Speziell dem Thomas-Studium wollen dienen das „Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie“ (von Commer) und die zu Freiburg i. d. Schweiz erscheinende Revue thomiste. Eine Uebersicht über die Hauptpunkte der Lehre und die t. t. gewährt die 2. Auflage des Thomas-Lexikons von L. Schütz, Paderborn 1892.

1. Albert.

Albert von Bollstädt aus Schwaben (1193—1280), studierte in Parma Philosophie und Medizin, wurde 1223 Dominikaner, 1254 Ordensprovinzial für Deutschland, lehrte namentlich in Köln, wo er auch 1280 starb, ward aber als berühmter Lehrer der Philosophie von seinem Orden auch nach vielen anderen Orten, namentlich nach Paris, geschickt. Seine für die damalige Zeit ungewöhnlichen Kenntnisse in der Chemie, Physik und besonders der Botanik ließen ihn seinen Zeitgenossen als den „Großen“ erscheinen und brachten ihm die Benennung Dr. universalis, ja sogar den Ruf eines Zauberers ein. Seine Gelehrsamkeit ist größer als sein Scharfsinn. Seine Hauptbedeutung für die Geschichte der Philosophie besteht darin, daß er in erster Linie und am erfolgreichsten dem scholastischen Denken die aristotelische Wendung gab. Die philosophischen unter seinen 21 Folianten füllenden Schriften bestehen denn auch zum größten Teil aus erweiternden Paraphrasen aristotelischer Schriften, unter Benutzung der arabisch-jüdischen Kommentatoren und Übersetzer, besonders des Avicenna und Maimonides. In natürlichen Dingen will er dem Aristoteles folgen, in Glaubenssachen mehr dem Augustin, in medizinischen dem Galen und Hippokrates. Philosophische Fragen sollen philosophisch, theologische dagegen (wie die der Dreieinigkeit, Menschwerdung, Schöpfung, Auferstehung), die von dem natürlichen Verstande nicht erfaßt werden können, theologisch behandelt werden. So tritt schon bei Albert die später wichtig gewordene Unterscheidung zwischen natürlicher (philosophischer) und theologischer Erkenntnis deutlich hervor. Die Universalienfrage beantwortete er ähnlich wie Avicenna. In der Ethik vertritt er die Willensfreiheit. Daß er daneben auch mystischen Gedankengängen zugänglich war, beweist die Schrift seines Alters *De adhaerendo Deo*; auch ihm gilt hier als das Höchste die völlige Hingabe an Gott, die in dem Anschauen desselben besteht.

Im übrigen verfolgen wir die Lehre Alberts nicht weiter, weil wir sie weit prägnanter, vielseitiger, zusammenhängender und mit bedeutender architektonischer Kunst ausgearbeitet finden bei seinem Lieblingsschüler

2. Thomas von Aquino.

a) *Leben.* Als Sohn des Grafen von Aquino (im Neapolitanischen) 1225 oder 1227 geboren, trat Thomas schon in seinem sechzehnten Jahre in den Dominikanerorden ein und wurde bald der Lieblingsschüler Alberts, dem er nach verschiedenen Stätten seiner Wirksamkeit, wie Köln und Paris, folgte. Unter immer stärker werdendem Beifall trat er dann selbst zu Paris, Köln, Bologna, Rom und Neapel als Lehrer auf. Er starb schon 1274, als er eben seine Reise von Neapel zum Konzile von Lyon angetreten hatte. Von der Kirche ward er als Dr. universalis, noch häufiger als Dr. angelicus gepriesen, schon 1323 heilig gesprochen, 1567 von Pius V. als fünfter großer Kirchenlehrer neben Augustin, Hieronymus, Ambrosius und Gregor feierlich proklamiert.

b) *Schriften.* Die Werke des Thomas sind häufig gedruckt worden, zuerst zu Rom 1570 in 17 Foliobänden, dann 1594, 1612, 1660, 1787, 1852—71 (Parma), 1872 ff. (Besançon und Paris). Von der neuesten, „auf Befehl und Kosten“ Papst Leos XIII. von dem Dominikanerorden seit 1882 veranstalteten Ausgabe (Rom und Freiburg i. Br.) waren bis 1898 acht Bände erschienen. Daneben existieren noch zahlreiche Ausgaben der Einzelschriften, besonders der *Summa theologiae* (s. u.). Seine Schriften lassen sich in 4 Gruppen einteilen: 1) Kommentare zu Aristoteles (denjenigen seines Lehrers Albert durch bessere Übersetzung, Latinität und Darstellungsweise überlegen), 2) sein philosophisches Hauptwerk *De veritate fidei catholicae contra Gentiles* (die Heiden), gewöhnlich als *Summa contra Gentiles* zitiert, in 4 Bücher und nach scholastischer Methode (§ 64) in 464 Kapitel eingeteilt, 3) die beiden theologischen Hauptwerke: der Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus und die (unvollendete) *Summa theologiae*, 4) eine Anzahl kleinerer Einzelabhandlungen (opuscula). Für uns kommt in erster Linie natürlich 2) in Betracht. Breit und unkünstlerisch sind sie alle.

c) *Lehre.* Schon in dem Titel des philosophischen Hauptwerks liegt sein Grundcharakter beschlossen, es ist eine „Verteidigung des katholischen Glaubens wider die Heiden“, d. h. vor allem gegen die arabischen Aristoteliker, von den Griechen namentlich gegen Demokrit, Empedokles und Anaxagoras. Aber die Verteidigung ist

kein bloßer Kampf, sondern eine Aufnahme antiker Weltanschauung als Vorstufe der christlichen. Wir betrachten daher zunächst

α) das Verhältnis von Theologie und Philosophie. Das Charakteristische und in gewissem Sinne Großartige des schon von Albert vorbereiteten thomistischen Denkens besteht darin, daß es die aus Aristoteles geschöpfte antike Gedankenwelt nicht bloß bewußt, sondern auch methodisch in diejenige der Kirche einordnet und so ein in seiner Art imponantes System aufbaut. Die natürliche Vernunft (*lumen naturale*) wird nicht verworfen, sondern, was durch sie als unumstößlich erkannt ist, hat Geltung auch für die Theologie. Wo uns aber „das natürliche Licht“ im Stiche läßt, hat die Offenbarung einzutreten. So kann z. B. auch die Vernunft schon eine Reihe von Beweisen für das Dasein Gottes auffinden (Schluß von dem Bewegten auf den Bewegten, von der Zweckmäßigkeit der Welt auf ihren Schöpfer u. a.), dagegen nicht für die Mysterien der Dreieinigkeit, des jüngsten Gerichts, der Sakramente, des Fegefeuers u. s. w. Hier kann sie nur helfend hinzutreten, durch Analogien erläuternd, gegnerische Einwürfe widerlegend, — denn diese Offenbarungslehren sind nicht wider-, sondern nur übervernünftig. Vernunftbeweise können auf diesem Gebiete nur dann beweisend sein, wenn man von vornherein das Offenbarungsprinzip und die Offenbarungsurkunden anerkennt, wozu uns ein innerer Zug und die äußere und innere Wunderkraft des Christentums unwiderstehlich treibt. So ist schließlich alle menschliche Wissenschaft doch nur eine Magd der Theologie, die Natur eine Vorläuferin (*praeambula*) der Gnade. Aber die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern vollendet sie. Deshalb kann Thomas den gesamten weltlichen Lebenskreis, soweit er sich dem Christentum anpassen läßt, als Vorstufe zu dem Gebiet der Offenbarung anerkennen und seinem Systeme einfügen.

β) Metaphysik und Psychologie. Nicht bloß die gesamte aristotelische Logik kann als unschädlich der Kirchenlehre einverleibt werden, sondern auch fast die ganze Psychologie und Ethik, ja, mit gewissen Modifikationen, auch die Metaphysik. (Man erkennt hieran, nebenbei bemerkt, den konservativen Charakter des Aristotelismus.) Mit Aristoteles legt auch Thomas das größte Gewicht auf die Unterscheidung von Materie und Form. Das Prinzip

der „Individuation“ der Einzeldinge liegt darin, daß die Materie durch die Formen bestimmt wird (*materia signata*), von den ersten, Raum und Zeit, die dem Stoff untrennbar anhaften (*materielle Formen*), bis zu den Intelligenzen oder stofflosen, „abgesonderten“ Formen, deren höchste, schlechthin einfache, die Gottheit ist, die Ursache (*causa efficiens*) und der Endzweck (*causa finalis*) der Welt. Daraus folgt Thomas' Stellung zu dem Universalienproblem in dem Sinne des gemäßigten Realismus. — Die menschliche Seele ist zugleich die niedrigste der *formae separatae* und (nach Aristoteles) die *Entelechie* des Leibes, also gewissermaßen die oberste materielle Form, zugleich subsistent und inhärent. Es existiert eine kontinuierliche Entwicklungsreihe von den niedrigsten Daseinsformen über das pflanzliche (*anima vegetativa*) und tierische (*a. sensitiva*) Leben hinauf zu der vernünftigen (*a. rationalis*) Seele des Menschen und weiter der Welt reiner Geister (Engel), die u. a. auch die Gestirne lenken, bis zur reinen Tätigkeit und absoluten Form, der Gottheit, die von Anfang an den Hauptgegenstand von Thomas' Forschung bildet. Eine gewisse Selbständigkeit des Naturlaufs und des Menschen wird insofern anerkannt, als Gottes Güte den Naturdingen eine selbsttätige Kausalität verliehen hat, wonach Naturlauf, Zufall (Kreuzung von Mittel und Ursache) und freier Wille mit seiner Weltregierung vereinbar sind. — Die Erkenntnis entsteht dadurch, daß die äußeren Gegenstände der menschlichen Seele Abbilder von sich liefern. Die Einteilung der Seelenkräfte und -tätigkeiten ist dem Aristoteles entnommen; dagegen wird die Unsterblichkeit der Seele (und zwar nicht bloß des Geistes) im christlichen Sinne gelehrt und die averroistische Auffassung bekämpft; sie folgt im wesentlichen aus ihrer Immaterialität.

γ) Wie Metaphysik und Psychologie, so zeigen auch Ethik und Politik den aristotelischen Grundzug. Eine Begründung der Ethik wird nicht gegeben, dagegen ein sehr verzweigtes System von Tugenden und Affekten entworfen. Zu den 4 antiken Kardinaltugenden kommen auch bei ihm die 3 christlichen (Glaube, Liebe, Hoffnung) hinzu. Jene, die vom Menschen durch Übung erworben werden können, führen zur natürlichen, aber unvollkommenen, diese „von Gott eingegossen“ zur vollkommenen und ewigen, himmlischen Glückseligkeit. Wie bei Aristo-

teles, besteht die Tugend in der rechten Mitte, und die dianoetischen haben vor den ethischen den Vorrang. Denn Thomas ist entschiedener Intellektualist. Nicht dem Willen erteilt er den Primat zu, sondern der Erkenntnis. Der Wille kann frei wählen, aber er fällt seine Entscheidung auf Grund des Wissens, wie denn „Gewissen“ (conscientia) vom Wissen (scire) stammt. Selbst der göttliche Wille ist durch den göttlichen Intellekt an die göttliche Weisheit gebunden. Das höchste Gut besteht in der Seligkeit und diese in der unmittelbaren Anschauung (visio) Gottes. Überhaupt steht das beschauliche Leben dem Mönche höher als das tätige. Auf die übrigen, namentlich in der *Summa theologiae* außerordentlich weit ins Einzelne ausgesponnenen Ausführungen und Distinktionen, die mehr für die Theologie Interesse haben, einzugehen, können wir uns sparen; ihren inneren Charakter finden wir in jeder heutigen römisch-katholischen Moraltheologie wieder. —

Während das außer-theologische Interesse Alberts hauptsächlich dem naturwissenschaftlichen Gebiete galt, so ist das des Thomas in erster Linie den politischen Fragen zugewandt. Auch hier — es kommen namentlich sein Kommentar zu Aristoteles' Politik und seine Spezialschrift *De regimine principum* (die übrigens nicht in allen ihren Teilen echt ist) in Betracht — Aufnahme des Aristotelismus in den kirchlichen Gedankenkreis. Bei Thomas findet sich keineswegs mehr die starre Entgegensetzung von weltlichem und Gottesstaat, wie bei Augustin. Sondern der Mensch ist als ζῶον πολιτικόν durch die Natur auf Geselligkeit und Verbindung in Familie, Gemeinde und Staat hingewiesen. Zweck des letzteren ist, die Tugend zu verwirklichen und nach Möglichkeit irdische Glückseligkeit herzustellen. Auch das Recht ist göttlichen Ursprungs. Die Monarchie ist die beste, weil nützlichste, Staatsform. Von sozialen Gedanken enthält Thomas' „Idealstaat“ sehr wenig. Lauter Gemeinbesitz würde nach ihm nur Unfrieden stiften. Hörigkeit und Leibeigenschaft hält er für ein ebenso natürliches und unantastbares soziales Produkt, wie Aristoteles die Sklaverei. Für den Handel, den er für ein schimpfliches Gewerbe hält, zeigt der Scholastiker kein Verständnis. Übrigens ist dieser ganze weltliche Staat doch nur Vorbereitung auf den himmlischen, dessen sichtbaren Ausdruck „auf Erden die römisch-katholische

Kirche darstellt. Ihrem Oberhaupte, dem Papste, müssen daher alle christlichen Könige ebenso gehorchen wie „unserem Herrn Jesus Christus selber“ (vgl. *J. Baumann, Die Staatslehre des h. Thomas von Aquino*, Leipzig 1873).

So zeigt sich Thomas als der rechte Vertreter mittelalterlich-kirchlicher Weltanschauung, die er in ein unleugbar mit großem Geschick und Scharfsinn im einzelnen ausgedachtes System gebracht hat. Er hat die antike Forschung mit dem Denken des christlichen Abendlands enger verknüpft, er hat zur logischen Schulung der Geister beigetragen, ja durch seine Grenzabsteckung zwischen natürlichem Wissen und Offenbarung die künftige Selbständigkeit der Wissenschaft anbahnen helfen; und er ist, wo ihn nicht (wie z. B. gegenüber den Ketzern) sein kirchlicher Standpunkt verblendet, eine milde und edle Natur. Die Einwände, welche die selbständig gewordene Wissenschaft und Philosophie gegen seine Lehre erheben muß, treffen nicht seine Person, sondern die von ihm vertretene Weltansicht.

Thomas von Aquino hat schon unter seinen Zeitgenossen, und zwar nicht nur in seinem Orden, zahlreiche Anhänger gefunden. Doch haben die Namen der meisten nur literarhistorisches Interesse. Wir nennen daher nur den Polyhistor Vincenz von Beauvais wegen seines *Speculum magnum*, einer Encyclopädie des damaligen Wissens, und Petrus Hispanus († 1277 als Papst Johann XXI.), der des Byzantiners Psellus (11. Jahrhundert) Synopsis als logisches Schulbuch (*summulae logicae*) bearbeitete; ihm entstammen die bekannten Memorialbezeichnungen der Arten des Schlusses: Barbara, Celarent u. s. w. Bedeutsamer ist, daß auch der größte Dichter des Mittelalters, Dante, in seiner *Divina Commedia* und besonders in seiner politischen Abhandlung *De monarchia* sich von thomistischen Anschauungen beeinflußt zeigt. Freilich mit einem großen Unterschiede: aus der Unterordnung des imperium unter das sacerdotium ist bei dem großen Ghibellinen bereits eine Nebenordnung geworden. Es zeigen sich die ersten Keime einer neuen Zeit.

§ 66. Die Opposition der Franziskaner; Duns Scotus (Primat des Willens).

1. Schon Heinrich von Gent (1217—1293), der Dr. sollemnis, hatte in Anlehnung an Augustin und Plato

den Primat des Willens und der Persönlichkeit gegen den thomistischen Intellektualismus verfochten, und, ihm folgend, Richard von Middletown († 1300) den praktischen, „affektiven“ Charakter der Theologie betont. Ein sonst unbekannter Wilhelm de la Marre wird als der Verfasser eines *Correctorium Thomae fratris* genannt. Wenigstens die beiden letzteren gehören dem großen Rivalenorden der Dominikaner, den Franziskanern, an, von denen der Hauptwiderstand gegen den Thomismus ausging. Zu voller Entfaltung kam jedoch diese Richtung erst in demjenigen Manne, der als der scharfsinnigste aller mittelalterlichen Denker gilt und trotz seines frühen Todes einer weit verbreiteten Denkrichtung den Namen gab.

2. Johannes Duns Scotus, 1265 oder 1274 zu Dunston in Northumberland oder Dun in Irland (daher seine beiden Beinamen) geboren, ward in Oxford Magister sämtlicher Wissenschaften, überstrahlte bald alle übrigen Lehrer und zog 1308 im Triumph in Köln ein, starb aber hier bereits in demselben Jahre. Eine erschöpfende Monographie über ihn existiert noch nicht. Seine Erkenntnistheorie hat K. Werner (Wien 1877 und 1881), seine Psychologie H. Siebeck (*Archiv f. Gesch. d. Philos.* 1888, *Ztschr. f. Philos.* 1898) bearbeitet. Die einzige Gesamtausgabe der philosophischen und dogmatischen Werke des „Dr. subtilis“ stammt noch aus dem Jahre 1639 (*Lugduni*, 12 Bände).

Mit Duns Scotus beginnt die von Albert eingeleitete, von Thomas durchgeführte Verschmelzung von Aristotelismus und Kirchenlehre, Vernunft und Christentum sich bereits wieder zu lösen. Wenn man daher in dieser den Höhepunkt und das wahre Kennzeichen der Scholastik sieht, würde man im Scotismus schon (mit Erdmann u. a.) die beginnende Zersetzung der Scholastik zu erblicken haben. Doch kämpft Scotus noch so durchaus mit den Mitteln der scholastischen Methoden, ihrer Terminologie und ihren Subtilitäten, und steht auch sonst noch so völlig auf dem Boden mittelalterlichen Denkens, daß wir ihn und seine Schule noch zu den ausgeprägten Vertretern der Scholastik rechnen.

a) *Glauben und Wissen*. Standen für Thomas und seine Anhänger Theologie und Philosophie, Glauben und Wissen im Verhältnis gegenseitiger Ergänzung, so wird bei Scotus ihr Gegensatz stärker betont. Man

hat sein Verhältnis zu Thomas öfters mit dem des Kritikers Kant zu dem harmonisierenden Systematiker Leibniz verglichen. Eine gewisse Ähnlichkeit ist in der Tat vorhanden. Denn, wie wenig auch sonst der Scholastiker, der zuerst das Dogma von der unbefleckten Empfängnis verteidigt hat, mit dem Philosophen der reinen Vernunft gemein haben mag, so dringt doch auch er in einer für seine Zeit bemerkenswerten Schärfe auf eine Art reinlicher Scheidung zwischen Wissen und Glauben. Mathematisch gebildet, stellt er strengere Anforderungen als seine Vorgänger an einen Beweis. Nicht bloß kirchliche Spezialdogmen, sondern auch Dinge, wie die zeitliche Schöpfung der Welt und die Unsterblichkeit der Seele, seien durch die Vernunft nicht beweisbar. Warum soll nicht auch das Immaterielle vergehen können? Aber diese Fixierung des Gebietes strenger Wissenschaft dient ihm nicht etwa dazu, nun die Herrschaft der Theologie zu bekämpfen, sondern im Gegenteil, sie zu stärken. Der Glaube schließt zwar nicht jeden Zweifel aus, wohl aber — dessen Sieg. In Glaubenssachen hat die „Dialektik“ nicht mitzureden. Die Philosophi und Catholici werden häufig einander gegenübergestellt. Ja es kommt bereits der erst bei Occam und seiner Schule (§ 68) zu größerer Bedeutung gelangte Satz vor: es könne etwas zwar für den Philosophen wahr, aber für den Theologen falsch sein. Von den ersteren hält er den Aristoteles, den er besser kennt und versteht als seine Vorgänger, zwar für den größten, aber dennoch nicht für so unfehlbar, wie andere es getan.

b) Die Lehre vom *Willen*. Das Hauptproblem des Skotismus, das in der Gestalt des Konflikts zwischen Willensfreiheit und Naturnotwendigkeit noch heute die Geister beschäftigt, ist die Frage nach dem Vorrang des Verstandes oder des Willens. Duns beantwortet sie mit voller Entschiedenheit dahin: *Voluntas est superior intellectu*, der Wille hat den Vorrang vor dem Verstande. Der Wille ist die Grundkraft der Seele. Das „erste Denken“, das (ähnlich wie bei Thomas) durch das Zusammenwirken von Seele und äußeren Gegenständen, d. h. durch Abbilder der letzteren zu stande kommt, ist „verworren und unbestimmt“. Es wird erst dadurch zu einem bestimmten, daß der Wille seine Aufmerksamkeit auf diese verworrenen Vorstellungen richtet, sie schärfer gestaltet, und ihre Intensität verstärkt, während sie

im entgegengesetzten Falle schwächer werden, um schließlich zu verschwinden. Das Vorstellen ist nur Gelegenheitsursache und Diener des Wollens; die Entscheidung fällt dem letzteren anheim. In der Psychologie des Willens (vgl. *Siebeck*) gibt der Dr. subtilis schon manche feine Beobachtungen und scharfsinnige Unterscheidungen, z. B. die des Wollens vom Wünschen (Begehren) und Nichtwollen. Nach der auch heute noch bei den englischen Denkern vorzugsweise beliebten Weise geht er gern von empirischen Tatsachen aus und betont den engen Zusammenhang mit den Trieben, über die sich jedoch der freie Wille zu erheben imstande ist. Die Selbständigkeit des letzteren ist so groß, daß selbst die göttliche Gnade ihm nur beizustehen, ihn nicht zu nötigen vermag! Auch durch das Gefühl der Lust und Unlust wird er — was an Kant erinnert — nicht bestimmt, sondern nur in seiner Betätigung begleitet. Ja, er steht außerhalb des Causalnexus, des mechanischen Zwanges der Vorstellungen. Denn, wäre er von diesen abhängig, so wäre es mit der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen zu Ende.

c) Damit sind wir bei der Ethik des englischen Scholastikers angelangt. Auch das Gute wird grundsätzlich vom Willen bestimmt, der Verstand hat nur bei der Anwendung im praktischen Leben mitzusprechen. Das Gute steht höher als das Wahre, deshalb Augustin höher als Anselm und Aristoteles. Die Theologie ist vor allem eine praktische Wissenschaft. Das Gute ist nicht deswegen gut, weil Gott es gebietet, sondern Gott gebietet es, weil es gut ist (*persēitas boni*). Das höchste Ziel und die höchste Vollkommenheit des Menschen liegt ihm daher nicht, wie dem Thomas, im mystischen Schauen, sondern in dem ganz auf Gott gerichteten Willen, d. i. der Liebe.

d) *Gotteslehre*. Auch Gottes Dasein ist nicht aus bloßen Begriffen zu beweisen, sondern nur aus seinen Werken. Es muß eine alles überragende letzte Ursache geben, die zugleich letzter Zweck ist; das ist Gott. Auch auf ihn wird die Lehre vom Primat des Willens übertragen. Wie durch das *liberum arbitrium* des Einzelnen jedesmal eine neue Tatsache entsteht, so ist Gottes Wille die Urtatsache. Wäre nicht der Wille sein Wesen, so wäre seine Allmacht nicht, wie sie ist, unbeschränkt. So ist die Welt durch die freie Willkür Gottes geschaffen;

er hätte sie auch völlig anders schaffen können. Ebenso steht es mit der Erlösung; Gott hätte sie auch auf andere Weise als durch Christus vollziehen oder hätte statt Mensch z. B. Stein werden können! (An solche Eventualfälle knüpfte die spätere Scholastik, ähnlich den Sophisten des Altertums, jene Ausgeburten spitzfindiger Phantasie, durch die sie sich berüchtigt gemacht hat.)

e) *Metaphysik*. Gott ist das schlechthin einfache, oberste Wesen (ens), die Materie das niederste. Als erste Materie (m. primo-prima, von der die skotistische Subtilität eine m. secundo-prima und tertio-prima unterscheidet) bedeutet sie nur die ursprünglich in allen Dingen liegende Fähigkeit, zu höheren Formen, Gattungen und Arten geordnet zu werden. Jede geschaffene Substanz, auch die geistige, hat Materie. Das principium individuationis ist die Form. Das Individuellere ist das Vollkommnere. Zur Washeit (quidditas) tritt die Diesheit (haecceitas) hinzu, z. B. in dem Menschen Sokrates zur animalitas zunächst die humanitas, zu dieser die Socratitas. (Der Ausdruck haecceitas findet sich allerdings erst bei Scotus' Schülern.) Das Individuum besitzt eine selbständige Realität, ist eine weiter nicht ableitbare Tatsache. Seine Stellung in der Universalienfrage bleibt die vermittelnde des Anselm und Thomas: Das Allgemeine ist *ante res* als Form im göttlichen Geiste, *in rebus* als deren „Washeit“ oder Wesen, *post res* im Verstand als der von ihnen abstrahierte Begriff.

Trotz seines frühen Todes hinterließ Duns Scotus zahlreiche Schüler und Anhänger, besonders in seinem Orden. Lange tobte der scholastische Streit zwischen den scotistischen Franziskanern und den meist thomistischen Dominikanern. Und wenn seine Lehre auch innerhalb der römischen Kirche durch die der letzteren kongenialere des Aquinaten (einzelne Scotisten kommen freilich noch im 18. Jahrhundert vor) mehr und mehr zurückgedrängt worden ist, so hat er andererseits durch manche seiner Lehren (vom Primat des Willens, von den verworrenen und klaren Vorstellungen, von der Form als bleibendem Wesen u. a.) mehr als Thomas auch auf nichtkirchliche Philosophen (wie Baco von Verulam, Descartes, Leibniz u. a.) gewirkt.

Kapitel V.

Ausgang der Scholastik.

(Zunehmender Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen).

Blüte der deutschen Mystik.

§ 67. Neue Tendenzen: Roger Bacon (1214— c. 1294).

Raymundus Lullus (1235—1315).

1. Roger Bacon.

Wie Alexander von Hales, Richard von Middletown und Duns Scotus, ist auch Roger Bacon Engländer und Franziskanermönch. Geboren 1214, aus reicher Familie, widmete er sich zu Oxford und Paris den Studien, insbesondere der Mathematik und Naturwissenschaft. Umgang mit Gelehrten, Unterricht armer Jünglinge, besonders aber physikalische Experimente waren seine Hauptbeschäftigung. Im Dienste der letzteren ging allmählich sein ganzes Vermögen (2000 Pf. St.) darauf. Für seinen Gönner Papst Clemens IV. schrieb er sein *Opus maius*, außerdem noch eine Erläuterungsschrift dazu (*Opus minus*) und eine Einleitungsschrift (*Opus tertium*). Nach dessen Tode wurde der schon früher gegen ihn aufgetauchte Verdacht des Unglaubens und der Zauberei aufs neue rege; er wurde verfolgt und, wie es heißt, 10 Jahre lang gefangen gesetzt. — Seine Werke sind (wenn auch nicht vollständig) von Brewer (London 1859) herausgegeben worden. Die ausführlichste Monographie über sein Leben, seine Werke und seine Lehre hat E. Charles (Paris 1861) verfaßt. Seine Bedeutung für die Aufklärung hebt H. Reuter a. a. O. II, 67—86 energisch hervor.

Roger Bacon ist ein Zeitgenosse des Thomas und geht dem Duns Scotus zeitlich sogar voraus. Wir haben gleichwohl vorgezogen, ihn erst an dieser Stelle und in einem neuen Abschnitt zu behandeln, weil er eine ganz eigenartige Stellung in der Philosophie des Mittelalters einnimmt. Unser „Dr. mirabilis“ mußte in der Tat seinen scholastischen Zeitgenossen „wunderbar“ erscheinen, denn es regen sich in ihm schon ganz moderne Tendenzen, ohne freilich zu völliger Durchbildung und fester Gestalt gekommen zu sein. E. Dühring erklärt ihn in seiner Geschichte der Philosophie sogar für den einzigen Philosophen des Mittelalters. Goethe hat sich für

ihn interessiert und (in seiner *Farbenlehre*) seine Bedeutung in rühmenden Worten anerkannt.

Das Grundlegende und Neue bei Roger Bacon ist, daß er im Gegensatz zu den Formeln der Scholastik auf das Kennen der Dinge dringt. Albert und Thomas heißen ihm Knaben; Lehrer, ehe sie gelernt; der letztere habe dicke Bücher über Aristoteles geschrieben, ohne Griechisch zu verstehen und ohne mathematisch-physikalische Kenntnisse. Auch Bacon schätzt den Aristoteles sehr hoch und nächst ihm dessen Ausleger Avicenna und Averroes, aber die Hauptsache ist ihm doch die Rückkehr zu den Dingen selbst. Die Welt steckt voller Vorurteile: Autorität, Gewohnheit, Phrase, Mangel an Selbstkritik. Und die Wissenschaft ist ein langsames Fortschreiten in stetem Kampf mit dem großen Haufen der Ungebildeten und Gewohnheitsmenschen. Ihr schlimmster Feind ist die Meinung, als ob sie schon abgeschlossen sei, die Anbetung der Autorität, die stete Berufung auf berühmte Namen. Die Logik und Grammatik gewisser Meister nachbeten, hat keinen Wert. Es heißt: an der Quelle studieren! Daher tüchtig Hebräisch, Griechisch, Arabisch lernen, wenn man die Bibel, Aristoteles, die Araber wirklich verstehen will und mit physikalischen und astronomischen Instrumenten arbeiten, wenn man die Natur wahrhaft kennen zu lernen strebt. Es gibt einen doppelten Weg der Erkenntnis: durch Vernunftbeweis oder durch Erfahrung. Roger dringt, im Gegensatz zu den Scholastikern, vor allem auf den letzteren. Freilich genügen nicht einzelne unzusammenhängende Beobachtungen. Dieselben müssen methodisch geregelt, in Zusammenhang gebracht, die bedingenden Ursachen erforscht und so das Gesetz gefunden werden. Das ABC der Philosophie, die Grundlage aller Wissenschaften ist die Mathematik, die vollkommenste aber, die Königin aller die *scientia experimentalis*. Keinerlei magische Künste vermögen den Naturlauf zu ändern.

Aber der englische Franziskanermönch führt diese Ansätze zu echter Wissenschaft nicht konsequent durch. Neben der der menschlichen Wissenschaft erkennbaren natürlichen Kausalität gibt es noch eine übernatürliche der schöpferischen Gottheit; neben der äußeren Erfahrung noch eine innere, von Gott eingegebene, deren Gipfelpunkt die ekstatische Verzückung ist. Die höhere Vernunft ist nur möglich durch göttliche Wirkung, der

„tätige Intellekt“ ist der Gottesgeist in der Kreatur. Die Autorität, die er sonst so energisch bekämpft, wird doch gefordert für die Kirche. In ihr ist der Glaube das Erste, die Erfahrung das Zweite, das Begreifen erst das Dritte. Die Theologie heißt an solchen Stellen die „edelste“ Wissenschaft, der die Philosophie „absolut“ dienen muß; alle den Menschen nützliche Weisheit liegt in der Heiligen Schrift, wo sie allerdings nur von Kundigen gefunden wird; der Papst ist der Stellvertreter (vicarius) Gottes auf Erden u. a. Freilich, um die Ungläubigen zu überzeugen, soll man sich nur an das Vernunftgemäße, Allgemein-Menschliche halten. Das Christentum ist schließlich doch nichts anderes als die von Gott durch Christus offenbarte natürliche Religion; das zum Heil Notwendige ist allen gemein, desgleichen die wesentlichen Grundzüge der Sittlichkeit. „Jeder Mensch trägt in seiner Seele ein großes Buch über die Sünden, die er von Jugend auf begangen hat, und selbst Bauern und alte Frauen, nicht bloß bei Christen, sondern auch bei den Sarazenen und anderen Ungläubigen, verstehen in sittlichen Fragen zu überzeugen.“

So mischt sich in Bacon Altes und Neues, kirchlicher Glaube und Keime echter Wissenschaft. Ohne Zweifel war er seiner Zeit an naturwissenschaftlicher Einsicht weit voraus. Er hat Vergrößerungsgläser erfunden, die Wirkung des Pulvers gekannt, richtige Beobachtungen über die Strahlenbrechung und das Sehen, sowie über die Größe von Sonne und Mond angestellt, den Kalender zu verbessern gesucht und chemische Entdeckungen gemacht, deren Verständnis uns nur durch die von ihm gebrauchten rätselhaften t. t. erschwert wird; ja, er hat die pfeilschnelle Bewegung von Schiffen ohne Segel und Ruder, von Wagen ohne Zugtiere ein halbes Jahrtausend vorausgeahnt. Dennoch muß man sich vor Überschätzung hüten. Neben dem Richtigen findet sich doch auch vieles Phantastische und Fehlerhafte. So sind bei ihm mit der Willensfreiheit des Menschen doch astrologische Einflüsse (Konstellation der Planeten) verbunden; Aristoteles wird bedauert, weil er die Quadratur des Kreises nicht gefunden; er rühmt sich, einem Schüler in drei Tagen Hebräisch und Griechisch beibringen zu können und verwechselt selbst doch noch $\delta\acute{\alpha}$ mit $\delta\acute{\upsilon}\omicron$ (nach *Erdmann*) u. a. So hat er denn zwar anregend, aber nicht nachhaltig auf die

Nachwelt gewirkt, ja unmittelbar kaum Spuren hinterlassen.

2. Raymundus Lullus.

Eine noch merkwürdigere Gestalt als Roger Bacon ist der Spanier Ramon Lull (Raymundus Lullus, 1235 bis 1315), der nach einem abenteuerlichen weltlichen Leben sich auf das Bekehren der Araber verlegte und diesen wie seinen christlichen Glaubensgenossen die Wahrheiten des Christentums auf eine neue, untrügliche Art beweisen wollte. Er verfaßte zu diesem Zweck eine ungeheure Masse — wie es heißt 400, nach anderen sogar 4000! — Schriften, von denen 45 in 8 Bänden 1721 bis 1740 ediert worden sind. Außer durch seine alchimistischen Schriften und Entdeckungen — unter denen (neben vielem Unsinn) wirklich einige wichtige sich befinden — ward er besonders berühmt durch sein Hauptwerk: *Die „große Kunst.“* Alle möglichen aus Aristoteles, der Scholastik und — der Kabbala aufgerafften Begriffe werden danach auf die Fächer von 7 konzentrischen Kreisen, deren jeder ein besonderes Wissensgebiet (z. B. A die ganze Theologie, B die Psychologie) darstellt, verteilt. Je nachdem man nun diese Kreise um einen gemeinsamen Mittelpunkt sich drehen läßt, lassen alle gewünschten Kombinationen sich mit Leichtigkeit herstellen und so alle — gewünschten Wahrheiten, auch die von Thomas als unbeweisbar angesehenen (wie Trinität und Inkarnation), „beweisen.“ Der erste Kreis enthält z. B. 16 durch die Buchstaben B bis R bezeichnete Eigenschaften Gottes; durch Kombination derselben (BB, BC, BD u. s. w.) entstehen 136 weitere Begriffe u. s. f. Man wird uns wohl erlassen, auf diesen spitzfindigen Unsinn weiter einzugehen. (Näheres findet der dafür Interessierte in *Erdmanns Grundriß* S. 373—384.) Die Schreibweise ist in hohem Grade schwülstig und überschwänglich, dabei anspruchsvoll. Daß diese „*ars investigandi*“ (des Aufsuchens), *demonstrandí et inveniendi*“ trotzdem, namentlich in mnemotechnischer Beziehung, nicht ganz ohne Nutzen und eine geistreich erdachte Schablone für das ohnehin so sehr an das Gedächtnis appellierende scholastische Denken bot, soll damit nicht geleugnet werden. Jedenfalls fand sie zahlreiche Anhänger; es bildete sich eine förmliche Sekte, die Lullisten, die ihren Meister als den Dr. illuminatissimus feierte.

Ähnliche Tendenzen wiederholen sich zwei Jahrhunderte später bei seinem Landsmann Raymund von Sabunde, der in seiner *Natürlichen Theologie* oder dem *Buch der Geschöpfe* (1436) Natur und Bibel, das „lebendige“ und das „geschriebene“ Buch der göttlichen Offenbarung, in Übereinstimmung zu bringen suchte, von den vier Stufen des *esse*, *vivere*, *sentire* und *intelligere* ausgehend und ontologische, physikoteleologische und moralische Argumentation mit mystischen Gedanken verbindend.

§ 68. Erneuerung des Nominalismus im 14. und 15. Jahrhundert: Wilhelm von Occam und seine Nachfolger.

Vorläufer Occams sind zwei Franzosen: der Franziskaner und Scotist Petrus Aureolus († 1321) und der Dominikaner Durand, der sich von seinen anfänglich thomistischen Ansichten allmählich dem Nominalismus zuwandte und nur im individuellen Sein das wahre Sein erblickte. Weitaus bedeutender als sie ist jedoch der Engländer

1. Wilhelm von Occam,

einem Burgflecken der Grafschaft Surrey. Ebenfalls Franziskaner und scotistisch gebildet, dann Lehrer zu Paris, trat er in dem damals entbrannten Kampfe zwischen Papsttum (Bonifaz VIII.) und weltlicher Gewalt entschieden für die letztere ein. Vom Papste verfolgt, fand er Zuflucht und Schutz bei Ludwig dem Baiern. „Verteidige du mich mit dem Schwerte, ich will dich mit der Feder verteidigen.“ Er starb auch am Hofe dieses Fürsten, fast gleichzeitig mit ihm (1347). Von seinen zahlreichen Schriften sind die wichtigsten: die *Summa der ganzen Logik*, der Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden, die *Expositio aurea super totam artem veterem* und die *Disputatio inter clericum et militem*. Eine Gesamtausgabe seiner Werke existiert noch nicht, ebenso wenig eine zusammenfassende Monographie über ihn, den wegen seines Scharfsinns gefürchteten „Dr. invincibilis.“ Über seine und seiner Nachfolger Psychologie vgl. Siebeck, *Zeitschr. f. Philos.* 1898.

a) Als wichtigste philosophische Tat Occams wird in der Regel seine Erneuerung des Nominalismus bezeichnet. Im Gegensatz zu dem gemäßigten Realismus, den die Hauptführer der Scholastik (Anselm, Thomas,

Scotus) vertreten hatten, lehrt er, entgegen diesen „Platonikern“ an den „echten Aristoteles“ sich anschließend: Nur die Einzeldinge sind das Wirkliche. Die allgemeinen Begriffe existieren nur im denkenden Geiste, d. h. objective, nicht substantiell oder subjective.¹⁾ Unsere Begriffe sind keine wirklichen Abbilder der Dinge, sondern nur Zeichen (*termini*) für dieselben (der Nominalismus wird daher neuerdings oft auch als Terminismus bezeichnet), deren Behandlung der Logik, Occams Lieblingswissenschaft, zufällt. Es gibt kein Ding, z. B. keinen Menschen „an sich“; das wäre eine unnütze „Vervielfachung des Seienden“, entgegen dem Grundsatz unseres Scholastikers: *entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*. Der Satz „der Mensch ist sterblich“ bedeutet nichts anderes als: Alle einzelnen Menschen sind sterblich.

b) Dem entsprechend fällt — und das ist für uns wichtiger als die bloße scholastische Nomenklation des „Nominalismus“ — das Hauptgewicht auf die der reinen Abstraktion gegenüber gestellte „intuitive“ Erkenntnis, die (innere und äußere) Wahrnehmung und ihr Produkt, die (innere und äußere) Erfahrung, sodaß zu einer induktiven Erforschung der äußeren Natur und der psychischen Zustände wenigstens der Weg gebahnt wird. Der bereits bei Duns Scotus von uns konstatierte Zwiespalt zwischen Vernunftwissenschaft (Philosophie) und Offenbarung (Theologie) erreicht bei Occam seinen Höhepunkt. In geradem Gegensatz zu Lull, der alles beweisen zu können vorgab, behauptet er: auch das Dasein Gottes und seine Eigenschaften können nicht von der Vernunft bewiesen, sondern höchstens durch Analogieschlüsse wahrscheinlich gemacht werden, und auch dies nicht „den Weltweisen und denen, die sich vorzugsweise auf die natürliche Vernunft stützen“. Er selbst freilich folgerte aus dieser unserer natürlichen Unwissenheit über die wichtigsten Probleme die Notwendigkeit der göttlichen Offenbarung, und hält es für einen verdienstlichen Willensakt, das Unbeweisbare zu glauben. Die Theologie ist eben keine Wissen-

¹ Die beiden Termini „objektiv“ und „subjektiv“, die so viel Verwirrung in der Geschichte der Philosophie angerichtet haben, hatten also bei ihrem ersten Gebrauche gerade die umgekehrte Bedeutung wie heute.

schaft; und Occam selbst blieb Theologe. Auch ihm wie seinem Landsmanne Scotus erscheint die Willkür und Machtfülle Gottes unbeschränkt, was ihn mitunter zu wunderlichen, fast frivolen Absurditäten führt, wie z. B. der, daß Gott statt der menschlichen auch die Eselsnatur (*natura asinina*) hätte annehmen können!

c) In der Willenslehre und Psychologie überhaupt ist Occams Standpunkt ein gesund-empirischer, ganz der auch heute noch von unseren englischen Vetteren bevorzugten Denkweise entsprechend. Wille und Verstand sind nur verschiedene Wirkungsweisen der (übrigens in ihrem Wesen für uns unerkennbaren) Seele. Des Willens Verflechtungen mit dem Gemütsleben und den Trieben werden untersucht. Auf der Erfahrung beruht auch die unumstößliche Tatsache der Willensfreiheit, die durch äußere Umstände nicht beeinflußt wird. — Die Ethik steht dagegen bei Occam und seiner Schule auf schwachen Füßen, weil sie auf jene Lehre von der absoluten Willkür Gottes gegründet wird. Es gibt kein Gutes und Schlechtes an sich, sondern nur durch den Willen Gottes. Gott kann die Sündenschuld ohne jede innere oder äußere Buße des Sünders erlassen, ebenso wie er einen, der nicht gesündigt hat, bestrafen kann. Außerordentlich häufig findet sich der Beisatz: *Aliter tamen potuit deus ordinare*. Ja, eine lasterhafte Handlung ist keine Sünde, wenn sie zur Ehre Gottes geboten erscheint. Und doch stellt sich derselbe Occam in dem seine Zeit mächtig bewegenden Streit zwischen Kirche und Staat, wie wir schon oben bemerkten, entschieden auf die Seite des letzteren. Das Gemeinwohl (*bonum commune*) zu schaffen, ist rein Sache des Staates. Verletzt der Fürst diese seine Pflicht, so hat das Volk das Recht, ihn abzusetzen, den Tyrannen zu töten: wie auch innerhalb der Kirche die Gesamtheit der Gläubigen über Papst, Konzil und Geistlichkeit steht. Er eifert gegen den Reichtum und die dadurch herbeigeführte Verweltlichung der Kirche. Das Ideal, der *status perfectissimus*, bleibt dem gelehrten Bettelmönche schließlich doch die völlige Besitzlosigkeit.

2. Anhänger und Nachfolger Occams.

Wilhelm von Occam gewann bald zahlreichen Anhang. Trotz der feierlichen Verwerfung seiner Lehre durch die Universität Paris (1340), gingen bald nicht

bloß zahlreiche Ordensgenossen (Franziskaner), sondern auch Augustiner und Dominikaner zum Nominalismus über. Zu den bedeutendsten unter seinen unmittelbaren Schülern gehört

1. Johann Buridan, 1327 Rektor der Pariser Universität. Er beschäftigte sich weniger mit theologischen als mit psychologischen Problemen, unter äußerlicher Anlehnung an die Auslegung aristotelischer Schriften. *Siebeck* a. a. O. nennt ihn den „Herbartianer unter den Scholastikern“. Besonders interessierte ihn die Frage der Willensfreiheit. Der Wille ist zu unterscheiden vom sinnlichen und intellektuellen Begehren. Er ist passiv oder aktiv, je nachdem er durch den Intellekt angeregt oder völlig selbständig (*liberum arbitrium*) entscheidet. Diese letztere Freiheit der bloßen „Opposition“ (*libertas oppositionis*) ist uns aber nur gegeben, damit wir die wahre ethische Freiheit der „Zweckordnung“ (*libertas finalis ordinationis*) erlangen, wobei dem Intellekt ein gewisser Einfluß zukommt. Die Tiere dagegen sind unfrei und folgen ihren Trieben. Das bekannte Beispiel von dem Esel zwischen den beiden Heubündeln, dessen Erfindung man ihm zuschreibt, ist vielleicht von ihm oder einem seiner Schüler bei mündlichen Vorträgen gebraucht worden. In den gedruckten Schriften wenigstens findet es sich nicht, ebensowenig die sogen. „Eselbrücke“ (*pons asinorum*), d. h. der Rat, beim logischen Schließen den Mittelbegriff aufzusuchen, als Hilfsmittel für beschränkte Köpfe.

Das Verbot der nominalistischen Lehre, das namentlich die Pariser Universität noch mehrmals (zuletzt 1473) versuchte, konnte nicht mehr durchgeführt werden. Im Gegenteil, während zur Blütezeit der Scholastik die Ansprüche der Pariser Fakultät als Normen galten, machte sich jetzt, unter dem Einfluß der Nominalisten, eine Dezentralisation der gelehrten Tätigkeit bemerkbar. So soll Buridans Einfluß mitbestimmend bei der Errichtung der Wiener Universität (1365) gewesen sein. Sicher war sein jüngerer Freund

2. Marcellius von Inghen (in der Moselgegend) an der Gründung der Universität Heidelberg (1386) beteiligt, deren Lehrer er bis 1392 gewesen ist. Auch Marcellius untersuchte (nach *Siebeck*) vom Standpunkt empirischer Psychologie aus den Inhalt der inneren Erfahrung und die Willensverhältnisse, wobei er nament-

lich die instinktive Seite des Wollens und Begehrens infolge der Gewöhnung, sowie die Tätigkeit des Künstlers hervorhob.

3. Pierre d'Ailly (Petrus de Alliaco, 1350—1425) hebt den Primat des Willens kräftig hervor, gibt aber eine Mitwirkung der Erkenntnis beim Entschlusse zu. Er sucht Occams Satz, daß die Selbsterkenntnis das Gewisseste sei, gewisser insbesondere als die Wahrnehmung äußerer Gegenstände, näher zu begründen. Die letztere bestehe nur unter der Voraussetzung des gewöhnlichen Naturlaufs, den Gott an sich ändern kann. Ebenso ist Sünde nur, was Gott als solche bezeichnet (vgl. Occam). Peter von Ailly war lange Jahre Kanzler der Universität Paris, Beichtvater des französischen Königs und die Seele des Konstanzer Konzils. Er starb 1425 als Kardinallegat in Deutschland. Er stellt das Konzil über den Papst, die Bibel über die Tradition. Mit seinem philosophischen Skeptizismus verbindet sich bereits eine ausgesprochene Neigung zur Mystik.

4. Noch stärker tritt dieser Zug hervor bei seinem Schüler und jüngeren Freunde Johannes Gerson (1363—1429) — eigentlich Jean Charlier aus dem Dorfe Gerson bei Rheims —, seinem Nachfolger in der Kanzlerwürde von Paris, das er zu Konstanz vertrat. Er erstrebt eine Konkordanz „unserer“, d. h. der Occamschen Scholastik mit der „mystischen Theologie“. Besser als alle menschliche Weisheit, als Plato und Aristoteles ist die Befolgung des Wortes: „Tut Buße und glaubt dem Evangelium!“ Die mystische Theologie geht von dem Erleben und Erfahren Gottes aus und ist auch dem Einfältigen möglich. Wegen dieser seiner Wertschätzung des Evangeliums, des Glaubens, der inneren Buße und der subjektiven Frömmigkeit hat man Gerson, obwohl er sich noch als treuer Sohn seiner Kirche zeigt, vielfach zu den „Vorreformatoren“ gerechnet.

5. Als „letzter Scholastiker“ wird gewöhnlich Gabriel Biel († 1495) bezeichnet, der Occams Lehren übersichtlich darstellt, und dessen Doktrin bereits auf Luther und Melanchthon von Einfluß gewesen ist.

§ 69. Die deutsche Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts (Eckhart).

Hauptausgabe: F. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrh. 2 Bde. Leipzig 1845, 1857 (mit Einleitungen). Hauptwerk: Preger, Gesch. der deutschen Mystik im Mittelalter. 3 Teile. Lpz. 1875, 1881, 1892.

Die christliche Mystik ist so alt wie das Christentum selbst; hervorragende Dokumente: das vierte Evangelium und die Offenbarung Johannis, aber auch manche Stellen paulinischer Briefe. Ebenso geht, wie wir bereits sahen, neben der scholastischen Denkweise fast beständig eine von den Kirchenvätern herstammende mystische Nebenströmung her. Wir erinnern nur an die hervorragenden Gestalten des Augustin, Areopagita, Eriugena, Bernhard, der Viktoriner, des Bonaventura und Albert, sowie an die Ansätze von Thomas bis zu Gerson, der Bonaventura mit warmer Verehrung citiert und daneben an Bernhard und die Viktoriner anknüpft. Die an den Mystizismus sich anlehnenden praktischen Bewegungen von den ersten Christen an bis zu den Waldensern, Begharden und „Brüdern des freien Geistes“ gehören der Kirchen-, insbesondere der Ketzergeschichte an.

Eine neue, auch philosophisch wichtige Bewegung geht im 14. Jahrhundert von der deutschen Predigt der Dominikaner aus, die nicht bloß durch Verinnerlichung des religiösen Lebens der Reformation mächtig vorgearbeitet, sondern durch die Tiefe ihrer Spekulation noch auf die Philosophie des 19. Jahrhunderts (Hegel) befruchtend eingewirkt hat. Anfänge in dieser Richtung finden sich schon in den Predigten Davids von Augsburg († 1271) und seines berühmteren Schülers Berthold von Regensburg. Der eigentliche Begründer der deutschen Mystik aber ist derselbe Mann, in dem sie zugleich sofort ihren Höhepunkt erreicht, nämlich:

1. Meister Eckhart (1260—1327).

Aus der zahlreichen Literatur über Eckhart heben wir hervor: J. Bach, Meister E., der Vater der deutschen Spekulation. Wien 1864. A. Lasson, Meister E. der Mystiker. Berlin 1868 (L. hat auch den ausführlichen § 38 in Ueberweg-Heinze neu bearbeitet). — Seine deutschen Schriften finden sich, wenn auch nicht alle und andererseits auch mit solchen zusammen, die nicht von ihm selbst herrühren, im 2. Bande der oben erwähnten Pfeifferschen Ausgabe.

z. z. Aus ritterlichem Geschlechte in Thüringen um 1260 geboren, 1300 Lehrer in Paris, 1307—11 Generalvikar

seines Ordens, lehrte und predigte Meister Eckhart in ganz Deutschland mit größtem Ruhme, zuletzt in Köln. Dennoch wurde schließlich ein Prozeß in Glaubenssachen gegen ihn eingeleitet; er verstand sich zu einem bedingten Widerruf. Ehe die definitive, 28 seiner Sätze verdammende päpstliche Bulle erschien, ist er gestorben (1327).

Eckhart schließt sich zunächst an die Lehre seiner Ordensgenossen Albert und Thomas an; namentlich seine lateinischen Schriften zeigen ihn, wie *Denifle* (*Arch. f. Lit. u. Kirchengesch. des MA.* II 417—652) nachgewiesen hat, von letzterem sehr abhängig. Seine Eigentümlichkeit tritt jedoch weit lebendiger in den deutschen Schriften hervor, in denen er sich an die Gemeinde wendet. Er ist der erste bedeutendere Philosoph deutscher Zunge. Nicht, daß er dem, der Plotin, Eriugena und die Reihe der anderen Mystiker kennt, inhaltlich besonders viel Neues brächte; aber er sagt es mit der Innigkeit des deutschen Gemüts und bildet dabei zum erstenmal eine deutsche Kunstsprache für die Philosophie. Die Hauptsache ist ihm freilich die Wirkung auf das religiöse und sittliche Leben seiner Hörer und Leser. Wir können hier nur die philosophischen Grundgedanken zusammenfassen.

Wie Albert und Thomas, ist er Realist: das Allgemeine ist das wahrhaft Seiende, und Intellektualist: Sein ist Erkenntnis. Diese aber findet ihre Befriedigung nur im Allgemeinsten, Absoluten, dem unbegreiflichen und unaussprechlichen göttlichen Urgrund aller Dinge. Dieser, die Gottheit, muß, um aus dem dunklen Abgrund der göttlichen Natur zum wirklichen, lebendigen „Gott“ zu werden, „sich bekennen und sein Wort sprechen“. So gebiert er das göttliche Wort, seinen Sohn und, indem er sich selbst in dem Sohne liebt, „geistet“ er die „Minne“, die ihn und den Sohn miteinander verbindet, den heiligen Geist. Wie den Sohn, so erzeugt Gott aus dem Nichts auch alle Kreatur, deren Idee er in sich vorgebildet sah. Er bleibt in ihnen und sie in ihm, die „ungenaturte“ Natur in der „genaturten“ Natur und umgekehrt. Alle Dinge haben Wesen nur, insofern sie in Gott sind. Er ist allerorten, denn er ist ungeteilt. Das „Hie und Nu“, d. i. ihre räumliche und zeitliche Bestimmung, ist eigentlich Nichts, für Gott nicht da. Alles Sinnliche, alles Mangelhafte, alles, was sich in der

Kreatur gegen Gott behaupten will, alles Übel und alle Schranke ist also ein Nichts, ein Abfall von Gottes Wesen. Alle Dinge gehen von Gott aus und wollen zu ihm, ihrem Ursprung und wahren Sein zurück, wollen „entwerden“.

So auch das Beste unter dem Geschaffenen, um dessentwillen alles Übrige da ist, die menschliche Seele. Sie trägt ein doppeltes Antlitz: das eine dieser Welt und dem Körper zugekehrt, den sie zu seiner ganzen Wirksamkeit befähigt, das andere unmittelbar auf Gott gerichtet. Auf ihrem Grunde ruht das „Fünklein“ oder „Gemüt“, in dem das Göttliche ohne Mittel und Hülle erscheint. Diesem nachgehend, muß der Mensch, wenn er zu Gott kommen will, sich selbst sterben, seine Eigenheit aufgeben, ohne Willen sein, damit das Göttliche in ihm zur Herrschaft komme. Das ist der Zustand der Abgeschiedenheit, d. i. der Freiheit von allen Affekten, der „Gelassenheit“, der alles recht ist, was Gott tut, ihr höchster Grad die „Armut“, die nichts weiß, nichts will, nichts hat. Befinde ich mich in diesem Zustand, dann gebiert Gott seinen Sohn in mich. Alles sittliche Tun geht aus von diesem Geborenwerden Gottes in meiner Seele, und nun kann ich nicht mehr fallen, denn Gott ist in mir. Ein solcher Mensch kann selbst Christus, ja Gott genannt werden, nur daß er aus Gnaden ward, was Gott von Natur ewig ist. In diesem Sinne sind alle Menschen ein Sohn Gottes, ein einziger Ausfluß des ewigen Wortes.

Tugendhaftes Handeln ist also ein Wirkenlassen des Göttlichen in mir, ein zweckloses Handeln. Selbst das ewige Leben und die ewige Seligkeit, die hier schon ihren Anfang nehmen, sind keine berechtigten Zwecke. Sittlichkeit ist nicht Tun, sondern Sein, das mühelos aus der Seele fließt, wie der Buchstabe aus der Feder des geübten Schreibers. Alle Tugenden sind daher im Grunde nur eine; die Harmonie der Seele in der Unterordnung ihrer niederen Kräfte (Sinn, Verstand, Begierde) unter die höheren (Erkenntnis, Vernunft, Wille) macht ihre Schönheit aus; Liebe („Minne“) ist ihr Prinzip. Die äußeren Werke (Fasten, Beten, Wachen, Kasteiung) schätzt Eckhart nur insoweit, als sie zur Sammlung und Einkehr in sich selbst dienen; nur auf das innere Werk, das Aufgehen der Seele in Gott, kommt es an. Will die Seele „Frieden und Freiheit des Herzens in einer

stillen Ruhe“ finden, so muß sie „wieder heimrufen allen ihren Kräften und sie sammeln von allen zerstreuten Dingen in ein inwendiges Wirken“. Das wahre Gebet ist wortlos.

Diese konsequente Ausbildung des mystischen Standpunktes hält Meister Eckhart gleichwohl nicht von einer gesunden Anschauung über die Pflichten des täglichen Lebens ab. Er gesteht nicht nur zu, daß bei dem visionären Schauen Gottes Selbsttäuschung möglich sei, und daß der Mensch in jener Ekstase nicht beständig verharren könne, sondern er gestattet jene Freiheit vom Gesetz und von aller Tätigkeit nur dem innersten Gemüte, jenem göttlichen „Fünkeln“. Von ihm als Centrum aus sollen vielmehr alle Seelenkräfte zu fruchtbarem Wirken bestimmt, das Ewige ins Zeitliche übertragen werden. Bloße Beschaulichkeit wäre Selbstsucht. „Wäre der Mensch in Verzückung, wie St. Paulus war, und wüßte einen siechen Menschen, der eines Sülleins von ihm bedürfte, ich achte es weit besser, daß du liebest aus Minne von der Verzückung und dientest dem Dürftigen in größerer Minne.“ Nicht die Werke heiligen uns, wir sollen die Werke heiligen. Aus dem rechten Prinzip fließen die rechten Handlungen von selbst. Tue ein jeder das, wozu er sich am meisten von Gott gedrungen fühlt, und übe Entsagung da, wohin es ihn am meisten zieht. Es gibt viele Wege zu Gott, und du kannst ihn beim Feuer oder im Stalle ebenso gegenwärtig haben als in der Einöde oder in der Zelle.

Da Gott den Prozeß der Wiedereinbildung alles außer ihm Seienden in sich vermittelst der menschlichen Seele vollzieht, so bedarf er ihrer und stellt ihr nach, um sie zu sich zu ziehen. „Gott mag mich nicht entbehren; wäre ich nicht, so wäre Gott nicht“. Gott ist Mensch geworden, damit ich Gott werde. („Vergottung“, vgl. *Areopagita*, *Maximus*, *Eriugena* u. a.) Und der Mensch, der sich nach der Einheit mit Gott sehnt, braucht ihn nicht zu „suchen, weder hie noch da; er ist nicht ferner, denn vor der Türe des Herzens, da steht er und wartet, wen er bereit finde, der ihm auftue, und ihn einlasse“. — Auch das Böse ist schließlich nur ein Mittel für die Verwirklichung des ewigen Weltzwecks.

Auf Eckharts theologische Stellung zu den

Dogmen der Menschwerdung, Genugtuung, den Sakramenten, Tod, Hölle, Auferstehung können wir nicht eingehen. Auch auf diesem Gebiete sucht er spekulativ zu vergeistigen und verinnerlichen. Im jüngsten Gericht z. B. spricht nach seiner Vorstellung nicht Gott, sondern jeder Mensch sich selbst sein Urteil; wie er dann erscheint, so wird er bleiben. Begreiflich genug, daß die Kirche gegen einen solchen „Freigeist“ einschritt, zumal da seine Lehre die schroffe Scheidung zwischen Klerus und Laien bewußt durchbrach und eine tiefe Wirkung auf die letzteren übte. Dagegen hat seine religiöse und sittliche Verinnerlichung der Reformation des 16. Jahrhunderts den Boden bereitet, ja in seiner kräftigen Betonung der Individualität steckt, bei allem sonstigen Gegensatz, schon ein Stück Renaissance.

2. Eckharts Nachfolger.

a) Eckhart bedeutet die Höhe der deutschen Mystik: kühn und tiefsinnig, zart und innerlich, gleich weit entfernt von ungesunder Sinnlichkeit wie von Quietismus und Willkür (Antinomismus). Sein bedeutendster Schüler Heinrich Seuse oder Suso von Konstanz (1300—1365) ist schon weniger gesund, eine weiche Schwärmernatur, die ihr mystisches Ideal in einem religiösen Minnedienst, der lieblichen „Gemahlschaft“ mit dem „allersüßesten“ Jesus sieht. Doch bekämpft er eine andere Richtung, die sich gleichfalls auf Eckhart berief, die „Brüder (Schwestern) des freien Geistes“, die aus der Gelassenheit in Gott die sittliche Gleichgültigkeit alles Tuns folgerten. Ihnen gegenüber betonte er, daß die Nachfolge Christi auch aufs Leben und Wirken sich beziehe, daß die „Gelassenheit“ wohl Freiheit gegenüber dem Buchstaben, nicht aber gesetzlose Willkür bedeute. Weit männlicher und kräftiger als Susos zarte Seele war

b) Johann Tauler von Straßburg (1300—1361) veranlagt, der in seinen volkstümlichen Reden und Schriften zur praktischen „Nachfolgung des armen Lebens Christi“ mahnte. Anfangs mehr glänzender Redner, war er durch einen frommen Laien von der Sekte der „Gottesfreunde“, den später als Ketzer verbrannten Nikolaus von Basel, zu dieser inneren Wendung gebracht worden. Sein Centralbegriff, die „Armut“, ist ganz im Sinne Eckharts (s. o.) zu fassen. Zu der

höchsten Stufe des „entäußerten Lebens“ führt nur die Nachfolge Christi, die man auch gegen die natürliche Lust und Neigung üben soll. Übrigens ist der Mensch nicht von Grund aus schlecht, sondern wirkt von Natur lieber das Gute, wie die besten Heiden zeigen. Auch warnt Tauler vor übermäßiger Askese; die wahre Tugend liege in der Mitte. Neben diese nüchternen Betrachtungen tritt dann allerdings öfters die mystische Versenkung in die göttliche Liebe, die man „bis zur Berausung trinken“ soll.

c) Tauler und Eckhart sehr verwandt ist das 1518 von Luther, seitdem häufig herausgegebene, von einem unbekannten Verfasser des 14. Jahrhunderts stammende Büchlein: *Theologia deutsch*; oft fast wörtlich mit Eckhart übereinstimmend, nur als Abhandlung naturgemäß weniger rhetorisch als dessen Predigten gehalten, und mehr erbaulich als spekulativ. Gib alle Selbheit auf, alle geistliche Hoffart, sei arm und demütig, tue das Gute rein um des Guten willen aus lauter Liebe: das sind auch hier die charakteristischen Lehren.

d) In den Niederlanden vertrat Johann von Ruysbroek (1293—1381, † als Prior eines Augustinerklosters bei Brüssel) die Sache der Mystik in einer Reihe von vlämisch geschriebenen, später von seinen Schülern ins Lateinische übersetzten Schriften, in denen er mehr die Mittel und Wege zu der mystischen Einigung mit Gott als die letztere selbst schildert, wie schon aus den Titeln: „*Die 7 Grade der Liebe*“, „*Die 7 Wachen*“, „*Die 4 Versuchungen*“, „*Der Schmuck der geistlichen Hochzeit*“ hervorgeht. Sein Schüler Gerhard Groot gründete die „Brüderschaft zum gemeinsamen Leben“, aus der der berühmte Thomas a Kempis (1380—1471, eigentlich Thomas Hamerken von Kempen bei Köln) hervorging, der Verfasser des bekannten, auch heute noch viel und nicht bloß in katholischen Kreisen, verbreiteten Andachtsbuches *De imitatione Christi*, von dem es (nach Erdmann I, 466) gegen 2000 Ausgaben, darunter allein 1000 französische, geben soll. Wohl ist hier die Religion mystisch verinnerlicht, aber das sittliche Ideal bleibt doch das in mönchischer Weltflucht befangene Ideal des mittelalterlichen Katholizismus. Noch mehr als bei den Vorigen tritt das spekulative hinter das religiös-erbauliche Moment zurück, dessen genauere Betrachtung nicht hierher gehört.

So endet die Philosophie des mittelalterlichen Christentums mit der Selbstauflösung der Scholastik und der Hingabe an eine aller weltlichen Weisheit abgewandte religiöse Mystik. Inzwischen waren anderswo die Elemente herangereift, die eine neue Zeit heraufführen oder doch vorbereiten sollten.

Register zum I. Teil.

A. Philosophen.

Abälard 241—244.
Abubacer 252.
Adelard von Bath 245.
Akademie 116—118.
Alanus 248.
Albertus Magnus 258 f.
Alexander von Aphrodisias 145.
Alexander von Hales 257.
Alfarabi 250 f.
Algazel 252.
Alkendi 250 f.
Alkidamas 67.
Alkmäon 30, Anm. 45 50
Alkuin 232 234.
Amalrich von Bene 247.
Ambrosius 225.
Amelius 196.
Ammonius Sakkas 191.
Anaxagoras 46—49.
Anaxarch 58.
Anaximander 22 f.
Anaximenes 23 f. 49.
Änesidem 174 f.
Annikeris 79.
Anselm 240.
Antiochus von Askalon 166.
Antisthenes 80 f.
Apollodor 150.
Apollonius von Tyana 184.
Apologeten 214 ff.
Apostolische Väter 208.
Apulejus 185.
Arabische Philosophen 249 ff.
Arcesilaus 165.
Archelaus 49.
Archimedes 147.
Archytas 21.
Arete 76.
Arianismus 223.

Aristarch von Alexandrien 147.
Aristarch von Samos 147.
Aristides 214.
Aristipp 76—78.
Aristipp der Jüngere 77.
Aristobulus 187.
Aristoteles 3 118—143 250 ff.
256 ff.
Aristoxenus 144.
Arnobius 218.
Äschines 75 f.
Athenagoras 215.
Atomisten s. Demokrit.
Augustin 225—229.
Augustus 176.
Avempace 252.
Averroës 253 f.
Avicbron 255.
Avicenna 251.

Bacon, Roger 269—272.
Bahja 255.
Bardesanes 211.
Basilides 210.
Beda 232 234.
Berengar von Tours 237 f.
Bernhard von Clairvaux 246.
Bernhard Silvester 245.
Berthold von Regensburg 278.
Bias 18.
Biel 277.
Bion 82.
Boethius 200 f.
Bonaventura 257 f.
Buridan 276.

C (fehlendes s. unter **K**).
Cassiodor 232.
Cato von Utica 169 f.

Celsus 186.
 Cerdo 209.
 Cerinth 209.
 Chrysipp 150 155.
 Cicero 172 f.
 Clemens von Alexandrien 38
 219 f.
 Cyniker 80—82 181 f.
 Cyrenaiker 76—79.

Damascius 201.
 Dante 264.
 David von Augsburg 278.
 David von Dinant 248.
 Demetrius 182.
 Demokrit 50—58 93 159 f.
 Demonax 182.
 Dikäarch 144.
 Dio Chrysostomus 182.
 Diodoros Kronos 83.
 Diogenes von Apollonia 24 49 f.
 — — Babylon 150.
 — — Sinope 81.
 Dionysius von Alexandrien 222 f.
 — Areopagita 229—231 235.
 Duns Scotus 265—268.
 Durand 273.

Eckhart 278—282.
 Eklektiker 171 ff.
 Ekphantus 27.
 Eleaten 29 ff. 33.
 Empedokles 43—46.
 Ennius 79 167.
 Epiktet 179—181.
 Epikur 157 ff.
 Epikureer 157 f.
 Eratosthenes 150.
 Eriugena 235 f.
 Essener 186 f.
 Eudemus 144.
 Euemerus 79.
 Euklid von Megara 82 f. 86.
 Euripides 47.

Fulbert 237.

Galen 182.
 Gerbert 237.
 Gerson 277.
 Gersonides 256.
 Gilbert 245.
 Gnostiker 209—212.
 Gorgias 64 f.
 Gregor von Nyssa 224 f.
 Groot, Gerhard 283.

Häckel 45.
 Hegesias 79.
 Heinrich von Gent 264 f.
 Heraklides Pontikus 117.
 Heraklit 33—38 93.
 Hermes Trismegistos 186.
 Hermias 215.
 Hermodor 117.
 Hiketas 28 61.
 Hipparchia 81.
 Hippias 66.
 Hippo 24.
 Hippodamus 67.
 Hippokrates 38 61.
 Hippolyt 216.
 Horaz 171.
 Hrabanus Maurus 232 234.
 Hugo von S. Victor 246 f. 248.
 Hypatia 199.

Jamblich 197 f.
 Ibn Gebirol s. Avicbron.
 Idäus 24.
 Johann von Damaskus 231.
 — — Salisbury 248 f.
 Irenäus 216.
 Isidor 252.
 Jüdische Philosophen des M. A.
 254—256.
 Julianus Apostata 198 f.
 Justinus Martyr 214 f.

K vgl. C.
 Kabbala 254 f.
 Karneades 150 165 f.
 Karpokrates 209.

Kebes 24 86.
 Kleanthes 149 f. 152 f. 155.
 Kolotes 157.
 Kongfutse (Confucius) 10.
 Krantor 117 f.
 Krates 81 117.
 Kratylus 38 86.
 Kritolaus 150.
 Kritias 67.

Laktantius 218.

Laotse 11.
 Leukipp 50 f.
 Longin 192.
 Lucian 182.
 Lukrez 159 170 f.
 Lullius 272.
 Lykophron 67.
 Lysis 26.

Maimonides 255 f.

Mani 213.
 Marcelius von Inghen 276 f.
 Marcianus Capella 232.
 Marcion 212 f.
 Mark Aurel 181.
 Maximus Confessor 231.
 — von Tyrus 185.
 Megariker 82—84.
 Melissus 42.
 Menedemus 84.
 Mengtse 11.
 Menippus 82.
 Metrodor von Chios 58.
 — — Lampsakus 157.
 Minucius Felix 217 f.
 Moderatus 184.
 Monarchianismus 223 f.
 Montanisten 216.
 Moses s. Maimonides.
 Musonius 179.
 Mystiker 278 ff.

Nausiphanes 157.

Nemesius 230.
 Neuplatoniker 191—200.
 Neupythagoreer 183—185.

Nikomachus 185.
 Nigidius 183 f.
 Nominalismus 238 ff.
 Numenius 186 192.

Occam Wilhelm von 273—275.

Ophiten 209.
 Origenes 220 ff.
 Orphiker 9.
 Otto von Freising 246.

Panätius 168 f.

Parmenides 36—39.
 Paulus 208.
 Peregrinus Proteus 182.
 Peripatetiker 13 143—145 171.
 Peter von Ailly 277.
 Petrus Aureolus 273.
 — Hispanus 264.
 — Lombardus 248.
 Phädo 83 f.
 Phädrus 158.
 Phaleas 67.
 Pherekydes 19.
 Philipp von Opus 117.
 Philo Judäus 38 188—191.
 — von Larissa 166.
 Philodem 158 f.
 Philolaus 26.
 Piso 171.
 Plato 85—116 122 f.
 Plotin 192—196.
 Plutarch 185.
 — (der jüngere) 199.
 Polemo 117 f.
 Porphyrius 96 f.
 Posidonius 169.
 Prodikus 65 f.
 Proklus 199 f.
 Protagoras 62—64.
 Pyrrho 163—165.
 Pythagoras 25 f.
 Pythagoreer 26—30.

Raymundus Lullus s. Lullus

— von Sabunde 273.
 Richard von S. Victor 247.

Robert Pulleyn 248.
 Roscelin 239 f.
 Rousseau 144.
 Ruysbroek 283.

Saadja 255.
 Sallustius (Neuplatoniker) 199.
 Satornil 209.
 Scävola 169.
 Seneca 177—179.
 Sextier 174.
 Sextus Empirikus 176.
 Simmias 24 86.
 Simplicius 200 f.
 Skeptiker 163—166 174—176.
 Sokrates 68—75 93.
 Sokratiker 75 ff. 93.
 Solon 18.
 Sophisten 56 ff. 93.
 Sotion 174 184.
 Speusipp 117.
 Stilo 169.
 Stilpo 83.
 Stoiker 3 38 149 ff. 176 ff.
 Strabo 170.
 Strato 144.
 Suso 282.
 Synesius 199 230.
 Syrian 199.

Tatian 215.
 Tauler 282 f.
 Tertullian 216 f.

Thales 18 f.
 Theo 185.
 Theodorus Atheus 78 f.
 Theophilus 215.
 Theophrast 143.
 Therapeuten 187.
 Thomas von Aquino 258 260 ff.
 — a Kempis 283.
 Timon 163—165.
 Tschengtse 11.

Valentin 210 f.
 Varro 173 f.
 Victoriner 246 f.
 Vincenz von Beauvais 264.

Walther von S. Victor 247.
 Wilhelm von Auvergne 257.
 — — Champeaux 241.
 — — Conches 245.
 — — Occam s. Occam.

Xeniades 67.
 Xenokrates 117.
 Xenophanes 31—33.
 Xenophon 75.

Zeno von Elea 41 f.
 — — Sidon 158 f.
 — der Stoiker 149 155 f.
 Zoroaster 10.

B. Literatoren.

(Biographen, Kommentatoren, Herausgeber, Philosophie-Historiker u. a.)

Aldus Manutius 90.
Andronikus von Rhodus 121 144.
Apulejus 85.
Aristophanes von Byzanz 87.
Aristoteles 55f. 67 70 89 96.
Arrian 179.
Ast 89.
Auffarth 92 95.
Averroës 122.

Bach 258 278.
Baumann 9 A. 31 264.
Bäumker 233.
Baur 179 184 207 209.
Becker Imm. 122 176.
Bernays 33 119 142.
Biese 122.
Bindemann 225.
Binder 170.
Blass 99.
Boeckh 26.
Bonhöffer 154 179.
Bonitz 88 119 127.
Brandis 14 26 31 50 88 122
124 149 191 194.
Brewer 269.
Brieger 53.
Brucker 7.
Burckhardt 191.
Bywater 33.

Campbell 89.
Cantor 99.
Carrière 241.
Carsten 118.
Chaignet 24.
Charles 269.
Cicero 156 165 169.

Cohen 54 92 95 97 109.
Commer 258.
Cousin 7 90 199 241.

Dähne 188.
Denifle 233 279.
Dénis 220.
Deussen 7 A. 9.
Deutsch 241.
Dexippus 198f.
Diels 14 39 49 53 64f. 174.
Dieterici 250.
Dindorf 219.
Dittenberger 89.
Dobschütz von 211 A.
Döring 21 68 140.
Dorner 225.
Dühring 7f. 269.
Dümmler 65 69 75.

Ebert 207.
Ehrle 233.
Eicken von 233.
Eisler 254.
Eleutheropulos 14.
Erdmann Benno 7.
Erdmann Joh. Ed. 7 206 233
234 246 265 271f. 283.
Eucken 8 225 258.
Ewald 188.

Faber 11.
Falckenberg 8.
Feuerbach L. 241.
Fouillé 68.
Freudenthal 31.
Friedländer 176 183.
Friedlein 99.
Frohschammer 258.

Gabelentz von der 10.
 Geiger 188 254.
 Gellius 119.
 Gizycki von 157.
 Gladisch 13.
 Goethe 44 A. 46 A. 269 f.
 Gomperz Th. 14 30 30 Anm.
 31 45 53 69 75 82 92.
 Gonzalez 258.
 Göttling 80.
 Grätz 188 f. 254.
 Grote 58 60 88 89 122.
 Günther S. 61 A. 99.

Haas 174.
 Halbfass 63.
 Hankel 24 99.
 Harnack Ad. 191 206 f. 208
 209 211 212 213 214 224 225.
 Hartenstein 137.
 Hartmann von 8.
 Häser 175.
 Hasse 238.
 Hauréau 233.
 Hausrath 241.
 Hegel 58 60.
 Heinze M. 7. 188 vgl. auch
 Ueberweg.
 Heinze, Rich. 117.
 Heraklides 3.
 Hermann K. Fr. 87 88 90 111.
 Hertling von 258.
 Hilgenfeld 209.
 Hirzel 51 149 157 163 172.
 Hoche 199.
 Horaz 78.
 Huber Ioh. 207.
 Hüffer 246.

Joël 68 f. 187 254.
 Jost 188.
 Jourdain 258.
 Justi K. 109.

Kaibel 120.
 Kant 4 96.
 Karpeles 254.

Karsten 43.
 Kaufmann 234.
 Kern 31.
 Kessler 213.
 Kilb 97.
 Kirchmann von 6 f.
 Kirchner H. 192.
 Kleist H. von 192.
 Knebel 170.
 Kreibitz 157.
 Kremer von 250.
 Kühnemann 14 50 69 92.

Laas 62.
 Lachmann 170.
 Laertius Diogenes 14 37 38 85
 174.
 Lange. F. A. 8 50 52 53 159
 170.
 Lassalle 33 38.
 Lasson 278.
 Lasswitz K. 8 52 134 251.
 Lewes 8 118.
 Liepmann 53.
 Lipsius 209.
 Loofs 207.
 Lotze 96.
 Löwe 238.
 Luthardt 137.
 Lutoslawsky 88 89.

Marsilius Ficinus 90 192.
 Martha 170.
 Meyer P. 89.
 Mommsen 79 167 169.
 Mullach 14.
 Müller H. Fr. 192.
 „ Hieron. 90.
 „ Karl 207.
 „ Max 11 12 188.
 Munk 88 f. 250.
 Munro 170.

Natorp P. 8 22 42 49 50 51
 56 62 68 f. 89 111 116 157
 163 174.
 Neander 198 209.

Neuhäuser 22.
Neumann 199.
Nitzsch 200.

Oldenberg 12.
Olympiodor 85.
Oncken W. 140.
Overbeck 219.

Panzerbieter 49.
Pappenheim 176.
Peiper 200.
Pfeiffer 278.
Pfleiderer 37.
Photius 185.
Plato 69 ff.
Plutarch 121.
Pöhlmann 14 65 111 112 A.
115 A. 140 156.
Prantl 8 122 124 206.
Preger 278.
Preller 14.

Redepenning 220.
Rémusat de 238 241.
Renan 253.
Reuter H. 225 233 241 244
269.
Ribbing 68 92.
Richter A. 192.
Ritschl A. 207.
Ritter H. 16 22 206.
Ritter Konst. 115 A.
Rose 122.
Röth 13.
Rothlauf 99.

Schaarschmidt 88 89.
Schanz 90.
Schaubach 47.
Schleiermacher 22 33 38 68 87
88 90.
Schmekel 167 183.
Schmidt Leop. 14.
Schmölders 250.
Schröder von 12.
Schürer 187.

Schuster 33.
Schütz 258.
Schwegler 31 47 127.
Sextus Empirikus 54 f. 65 78
165.
Seydel 20 170.
Siebeck 8 122 265 267 273 276.
Sighart 258.
Simon Jules 191.
Simplicius 200 f.
Sprengel 175.
Stahr 118 119.
Stanley 7.
Stallbaum 90.
Stein H. 43.
Stein H. von 88.
Stein, Ludwig 8 149.
Steinhart 85 199.
Stephanus 90.
Stich 180 f.
Stobäus 179.
Stöckl 8 206 207.
Strabo 121.
Strauss D. F. 198.
Sturz 43.
Susemihl, 142.

Tannery 20.
Teichmüller 33 122.
Tennemann 7 87.
Teuffel 167.
Themistius 198 f.
Thiersch 123.
Thrasyllus 87 89.
Tiedemann 7.
Trendelenburg 124 157.

Ueberweg (-Heinze) 7 9 A. 31
62 74 87 88 125 137 142 172
206 258.
Usener 143 157.

Vacherot 191.
Vahlen 119 192.
Volkmann 185 230.
Vorländer, Karl 4 Anm. 56 96
179.

Wachsmuth 164.

Waitz 124.

Watson 181.

Welcker 65.

Wellmann 14 127.

Werner 249 258 265.

Wieland 51 76 143.

Wilamowitz von 120.

Willmann 206.

Windeband 7 14 26 31 48 50

61A 69 77 88 116.

Wittstock 181.

Xenophon 66 69 ff.**Z**ahn 179.

Zeller, Ed. 14 24 31 42 50 56

88 95 111 112A. 121 122

124 128 149 167 174 181

191.

Ziegler, Theobald 8 14 75 187

206 241.

Zielinski 172.

OCT 22 1963

Voranzeige.

In Kürze werden erscheinen:

Geist und Körper, Seele und Leib. Von Dr. L. Busse, ordentl. Professor der Philosophie in Königsberg.

Dieses Werk behandelt die in der letzten Zeit so lebhaft erörterte Frage, wie das Verhältnis des Geistigen zum Körperlichen, der Seele zum Leib zu denken sei, in umfassender, die verschiedenen in Betracht kommenden Standpunkte eingehend berücksichtigender Weise. Nach Ablehnung des Materialismus, dessen verschiedenen, von den Materialisten meistens durcheinander geworfene Typen sorgfältig geschieden und nacheinander besprochen werden, wird die zur Zeit sehr viele Anhänger zählende Theorie des psychophysischen Parallelismus einer eingehenden Erörterung und Kritik unterzogen. . . . Sowohl wegen der Sachlichkeit der Darstellung als auch wegen des umfassenden Überblicks wird Busse's Werk nicht nur den Anhängern, sondern auch den Gegnern gute Dienste leisten können. Es bietet sich endlich allen denen zum Führer an, welche in die ebenso schwierige wie überaus wichtige Frage, die es behandelt, eingeführt und die dabei in Betracht zu ziehenden Punkte orientirt zu werden wünschen.

Platos Ideenlehre in genetischer Darstellung. Einführung in das platonische Studium, von Paul Natorp, ordentl. Professor der Philosophie in Marburg.

Ein Buch, das die Philosophie Platos unserem Verständnis näher bringt und namentlich die Lektüre der platonischen Werke dadurch erleichtert, daß es jede einzelne Schrift in einem besonderen, genau auf alles Schwierige eingehenden Kapitel behandelt, ist zweifellos ein Bedürfnis. Es gab in dieser Art bisher nur das alte und veraltete Werk von Susemihl; denn auch Bonitz hat in seinen Platonischen Studien nur die Hälfte der Schriften einzeln analysiert, ohne geradezu eine Aufhellung der eigentlichen sachlichen Schwierigkeiten bieten zu wollen. Dagegen behandelt Natorps Buch alle Schriften jede für sich, aber doch so, daß man in genauem Anschluß des einen Kapitels an das andere den ganzen Plato beherrschen und einheitlich verstehen lernt. Daß den Vielen, die von Berufs wegen platonische Studien treiben müssen, Natorp ein unentbehrlicher Berater sein wird, ist vorauszu sehen. Endlich aber, und ganz allgemein, ist ein Verständnis des Idealismus ohne Platonkenntnis überhaupt nicht zu gewinnen. Und deshalb hat Natorp nicht für Philologen allein geschrieben. Das Buch kann mit vollem sachlichen Nutzen auch von dem gelesen werden, der die griechische Sprache nicht erlernt hat und doch die unsterbliche Gedankenwelt Griechenlands erkennen möchte.

Schillers philosophische Schriften und Gedichte. Auswahl. Zur Einführung in seine Weltanschauung. Mit ausführlicher Einleitung herausgegeben von Eugen Kühnemann, Professor der Philosophie in Marburg.

Es werden hier diejenigen Schriften Schillers dargeboten, die zu einer vollständigen Einführung in seine Weltanschauung dienen können. Professor Kühnemann macht in der ausführlichen Einleitung Schillers Weltanschauung aus ihren Quellen und in ihrer Entwicklung verständlich und stellt sie in ihrer Bedeutung dar für unsere Zeit, die Bildung unserer Jugend und die Selbstbildung. Er entwickelt die Philosophie Schillers als die beste Grundlage einer allgemeinen philosophischen Bildung, denn durch Schiller wird der sicherste Zugang zu Kant gewonnen. Die Schillerschriften zeigen aber auch am deutlichsten die Fruchtbarkeit, die allgemeine Kulturbedeutung des Kantianismus, indem erst sie seine Weltanschauung — deren Diskussion heute dringender ist als je — voll entfalten. Vor allem wird deshalb die Schillersche Hauptlehre von der ästhetischen Kultur genau entwickelt als die eigentliche Einführung in den Geist unserer großen Literaturperiode und als Vertiefung für die zukunftsreichen, kunsterzieherischen Bestrebungen unserer Tage.